CARL SCHMITT

EL CONCEPTO DE LO POLÍTICO



CIENCIAS SOCIALES

Alianza Editorial

CARL SCHMITT

EL CONCEPTO DE LO POLÍTICO

TEXTO DE 1932
CON UN PROLOGO
Y TRES COROLARIOS

Versión de
Rafael Agapito

Alianza Editorial

Titulo original:
Der Begriff des Politischen.
Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien

Primera edición en "Alianza Universidad": 1991
Primera edición en "Ensayo": 1998
Quinta reimpresión: 2009



CI Juan Ignacio Luca de Tena, 15; teléf. 91 393 88 88; 28027 Madrid
www.alianzaeditorial.es
ISBN: 978-84-206-2920-9
Depósito legal: M. 5.193-2009
Impreso en Lavel, S. A. Pol. Ind. Los Llanos
C/ Gran Canaria, 12. Humanes (Madrid)
Printed in Spain

INDICE

En recuerdo de mi amigo
August Schaetz,
de München, caído el 28 de agosto de 1917
en el asalto a Moncelul

INTRODUCCIÓN

Agudeza y miseria de la reflexión sobre la política

La presente edición de esta pequeña obra de C. Schmitt, en su versión de 1932 y con los añadidos de una conferencia pronunciada en Barcelona en 1929 sobre la era de las neutralizaciones, y de unos penosos Corolarios, no resulta difícil de justificar. El ambivalente pensamiento de Schmitt fascina por la radicalidad teórica y la agudeza de sus análisis, y suscita al mismo tiempo un justificado temor debido al reduccionismo que para la teoría y el Derecho constitucionales pueden implicar sus propuestas de solución. Ello no impide que se le deba considerar como a un clásico y que, como tal, pueda servir de estímulo para la reflexión sobre lo político en nuestro contexto histórico y constitucional. Tal reflexión es siempre necesaria, pues constituye el único medio de actualizar las exigencias constitucionales de uno de los componentes básicos de la Constitución, la dimensión político-democrática. En comparación con el otro componente básico, el jurídico o garantista, la dimensión política aparece como más frágil, más expuesta a simplificaciones y reducciones.

Una reflexión sobre lo político es hoy tanto más oportuna cuanto que, pese a lo evidente de su necesidad, choca con el obstáculo de un extendido y consolidado escepticismo, un escepticismo que se

sustenta en parte en actitudes subjetivas de resignación o cinismo respecto de la posibilidad de disciplinar el poder que opera en la política, pero que tiene también su base en una concepción reductora de la política como mera estrategia para imponer objetivos prefijados, quedando en suspenso la cuestión de cómo pueden y deben definirse éstos en el marco de una constitución democrática. El círculo se cierra cuando se considera esta reflexión como algo superfluo, porque se entiende que los mecanismos de control judicial «a posteriori» constituyen una vía suficiente para revisar los resultados de la actividad política[1].

Es claro que la actividad de control que ejerce el Tribunal Constitucional puede influir de modo sustancial en la práctica política a través de la definición y control del cumplimiento de los requisitos constitucionales que deben operar en la génesis de las normas, pero ello no excluya la necesidad de apoyar la interpretación de la Constitución a este respecto en una comprensión de la política que se adecúe plenamente y sin contradicciones a la lógica del Estado constitucional democrático.

La lectura de *El concepto de lo político* de C. Schmitt ayuda a comprender determinados aspectos nucleares de su pensamiento. Es sabido que, salvo en su *Teoría de la Constitución,* y quizá también en *Nomos der Erde,* dedicada al Derecho internacional, Schmitt no ofrece exposiciones sistemáticas. Sus obras se presentan como respuestas a las cuestiones prácticas que en cada momento atraen su atención, sin que ello implique una merma en la profundidad y extensión de los conocimientos teóricos y jurídicos que aduce en cada caso. Y hay que reconocer una muestra de notable lucidez intelectual en su manera de huir de construcciones abstractas y de atenerse al carácter histórico del objeto sobre el que ha de operar el Derecho constitucional.

El conjunto de su obra permite sin embargo advertir la existencia de una serie de presupuestos que subyacen a todo su pensamiento. *El concepto de lo político* ocupa en este sentido una posición central, ya que ofrece una exposición singularmente clara de los mismos. No sólo es una muestra fehaciente de la agudeza con que su autor detecta problemas aún hoy actuales y dignos de ser tenidos en cuen-

[1] Cfr. los comentarios de M. García Pelayo, en su *Estado de Partidos,* sobre la constatación de que en él el principio de la separación de poderes se contrae a asegurar la independencia del poder juficial.

ta, sino que en este escrito se puede rastrear el origen de las más significativas reducciones que su pensamiento aplica al terreno de la política y del Derecho constitucional.

I

El concepto histórico constitucional de «El concepto de lo político»

Para comprender el concepto de lo político que propone Schmitt es indispensable referirse al contexto histórico del que nace esta obra, por más que sus análisis no se limitan a él. Precisamente lo característico del pensamiento de Schmitt es que sus respuestas se formulan desde perspectivas que representan una sustancial ampliación de la tradición histórico constitucional alemana, y que entre otras cosas incorporan ideas procedentes del pensamiento y el constitucionalismo franceses. Dentro de ese contexto tienen especial relevancia su comprensión de las razones de la crisis del modelo constitucional alemán heredado del xix, su crítica a la insuficiencia del enfoque y las categorías jurídico-constitucionales del positivismo jurídico, y finalmente su respuesta al déficit de autoridad del Estado que se plantea a lo largo de la historia de la República de Weimar.

1. El punto de partida del planteamiento de C. Schmitt lo constituye la *crisis del modelo constitucional* que se construye en Alemania a partir del fracaso de la revolución del 48. Para Schmitt no puede sostenerse ya la figura del Estado dual que pretende conciliar el principio monárquico con una representación parlamentaria con competencias limitadas. La figura del «Estado de Derecho», de cuño alemán, que reposa sobre un control de la función ejecutiva por medio de los tribunales y sobre la exigencia de reserva de ley para unas determinadas materias, no constituye ya una respuesta adecuada y suficiente para un nexo social que se organiza desde el sufragio universal y desde el consiguiente complejo pluralismo de grupos. Schmitt no cree que en las nuevas circunstancias el Estado pueda tener otra justificación plausible que la del *pñncipio democrático.*

Las razones que avalan esta opción de Schmitt proceden en par-

te de su interpretación de la historia de los últimos siglos de Europa como un proceso de secularización[2], de resultas del cual la justificación del Estado no puede apoyarse ya en una legitimación sacral del soberano, como la que aporta el principio monárquico, sino que tiene que referirse al pueblo. No obstante el simple cambio de circunstancias no constituye para Schmitt una fundamentación suficiente de la opción en favor del principio democrático, ya que las razones meramente históricas son, desde la perspectiva del propio Schmitt, algo condicionado, cambiante, inseguro. En último extremo no podrían fundar con firmeza y claridad un Estado.

La razón última de esa opción tendría que buscarse en el rechazo de Schmitt de toda idea de pacto como sustrato o soporte del Estado, un rechazo que afecta tanto al pacto implícito en la tradición dualista anterior como al compromiso constituyente que subyace a la Constitución de Weimar. El modelo dual del Estado se basa para Schmitt en la falta de compromiso de la burguesía, que ha preferido aceptar la tutela del monarca, apoyado en la burocracia y el ejército, antes que asumir por sí misma la tarea de configurar la sociedad y las relaciones con el Estado. La constitución de Weimar no le resulta aceptable, pues determinados compromisos sobre aspectos esenciales, admitidos en ella, incluyen fórmulas que pueden interpretarse en direcciones contrapuestas.

La opción de Schmitt en favor del principio democrático debe entenderse en el sentido de que éste le parece la vía adecuada para alcanzar una decisión clara y unívoca sobre los criterios o pautas desde los que se constituye un Estado, para llegar a lo que él llama la «decisión fundamental» que subyace a todo Estado dotado de una identidad clara y precisa. Pero de esta forma el principio democrático se entiende no por sí mismo, sino en función de la consecución de ese objetivo, y, como es lógico, esta instrumentalización del principio tiene consecuencias para la concepción de la idea de democracia.

En primer término Schmitt propone y defiende una noción sustantiva del principio democrático. Democracia es para él la voluntad unitaria del pueblo, reflejada en la decisión en favor de *una determinada* configuración del Estado en torno a unos determinados

[2] *Vid.* su explicación de este proceso de secularización en la «Era de las neutralizaciones y de las despolitizaciones», incluida en este volumen.

principios o, más genéricamente, ideas directrices[3]. Schmitt rechaza una concepción formal o procedimental de la democracia como la que propone Kelsen, con el argumento de que en ella sólo rige el principio mayoritario, y que éste no responde a la lógica de un Estado basado en el principio democrático. En este punto se hace visible la agudeza de la capacidad crítica de Schmitt, pero se advierten también los límites y consecuencias de su crítica.

Para Schmitt[4] el principio de la deliberación y de la decisión por mayoría tiene su sentido y justificación por referencia a una determinada etapa histórica, la del Estado liberal-burgués del xix. Una decisión puede justificarse a través del principio mayoritario sólo cuando se presupone la homogeneidad de la sociedad. Desde tal supuesto es posible entender que el Parlamento opera a través de una deliberación general, y que de esa deliberación nacen normas de carácter general. La mayoría opera aquí como reflejo o expresión de esa razón elaborada a través de las condiciones ideales de una discusión general.

En el curso de una rigurosa y aguda crítica ideológica Schmitt contrapone a aquella justificación las características reales de esa misma sociedad. Pone de manifiesto que la homogeneidad social que presupone la concepción liberal no es sino ficción, lo que priva de sentido a todas las construcciones que dependen de ella. Este es el punto en el que entronca la crítica de Schmitt al parlamentarismo del Estado liberal-burgués. El carácter ficticio de la homogeneidad de la sociedad, presupuesta en la concepción liberal, vacía de todo sentido a la tesis de que están dadas las condiciones para un debate basado sólo en la razón, capaz de descubrir por su solo ejercicio las soluciones generales a las necesidades de esa sociedad. El sustrato social de las decisiones es un contexto plural en el que se dan intereses contrapuestos que, a juicio de Schmitt —escéptico, o quizá más bien apresado en la idea de una escisión inevitable entre interés y razón—, no son susceptibles de resolución racional sino sólo de compromisos o soluciones de fuerza. En este contexto el principio de la mayoría se presenta como imposición, por la fuerza y con ca-

[3] *Vid.* Prefacio a la 2.ª edición de *Die geistesgeschichtliache Lage des heutigen Parlamentarismus* (1926), incluido en la traducción de C. Schmitt, *Sobre el parlamentarismo,* Tecnos, 1990.

[4] *Vid.* las páginas que dedica Schmitt a los «principios del parlamentarismo», en *Sobre el parlamentarismo,* pp. 41 y ss.

rácter coyuntural, de un sector de la sociedad sobre otro. Y ésta no es base suficiente para la existencia de un Estado con una identidad firme, esto es, basado en criterios claros y con la autoridad precisa.

El principio democrático tiene por lo tanto que estar dotado de un contenido sustantivo, y sólo posee sentido y justificación en tanto que hace posible una voluntad unitaria del pueblo. No es, en consecuencia, compatible con el pluralismo. Por eso, y en relación con su crítica a la concepción liberal, el concepto de democracia tiene que entenderse exclusivamente desde la idea de la igualdad[5]. Para Schmitt la libertad no se corresponde con la democracia; es un principio propio de la concepción liberal-burguesa, que se basa en una orientación moral según ideas humanitarias e individualistas, y que obviamente carece de fundamento democrático. La democracia, por el contrario, tiene como contenido la homogeneidad del pueblo, su igualdad, anclada en la decisión fundamental en favor de una determinada idea directriz, que vale por igual para todos. Y en este sentido esta igualdad sustancial no impide que pueda excluirse de ella a una parte del pueblo. Con ello zanja el problema de conciliar ambas nociones, y lo hace en favor de la unidad, de la homogeneidad, dejando al margen la diversidad, la diferencia que procede del reconocimiento de la libertad.

La crítica de Kelsen a este planteamiento pretende rescatar precisamente esa libertad, ese derecho a la diferencia, de individuos o de grupos, frente a cualquier planteamiento que pretenda establecer *una* determinada idea como vía de homogeneización de la diversidad social[6]. Se dirige pues contra tentaciones «totalitarias» de cualquier signo político, que pretendan imponer un determinado contenido como determinación de lo que debe ser esa libertad individual. Para ello Kelsen entiende la democracia en un sentido metodológico, procedimental. Este carácter procedimental es la garantía de que no surgirán, ni podrán encontrar justificación alguna, pretensiones totales de configurar, de un modo unilateral y ahistórico, los contenidos de la libertad, que sólo pueden proceder del ejercicio no inhibido de esta misma libertad.

Ese carácter procedimental implica que no cabe llegar a princi-

[5] *Vid.* el capítulo dedicado a «la doctrina de la democracia» en su *Teoría de la Constitución* (Madrid, Alianza, 1982), pp. 221 y ss.

[6] H. Kelsen, *Esencia y valor de la Democracia,* Barcelona, Labor, 1977.

pios o verdades absolutas. Y si cabe hablar de un principio que subyace a todo esto, éste no sería otro que la idea negativa de tolerancia que se abre paso en el siglo xvi europeo y que excluye, dentro del Estado, que nadie se arrogue la pretensión de poseer en exclusiva una verdad absoluta, o de representar un interés indiscutible.

En este sentido la defensa que hace Kelsen del carácter relativo de opiniones e intereses no supone adoptar una actitud relativista, pues se basa en el reconocimiento del valor de las distintas posiciones, se basa en suma en el reconocimiento de la libertad de otras posiciones. Sin embargo tampoco el planteamiento de Kelsen está en condiciones de hacer frente a la objeción que opone Schmitt a esta concepción procedimental de la democracia: que si la democracia es sólo un procedimiento, entonces la Constitución es puramente formal, se refiere tan sólo a competencias y procedimientos, y su contenido material queda en manos del legislador ordinario, con lo que ello implica de inseguridad y de inestabilidad política y social[7]. Schmitt defiende la necesidad de un contenido también sustantivo para la democracia, y hay que reconocer la dosis de razón que le asiste: la democracia no puede reducirse a un procedimiento, ni a un acto puntual de expresión de voluntad.

Ahora bien, la propuesta de Schmitt tampoco rebasa el plano de esa exigencia abstracta de un contenido sustantivo para el principio democrático. No dice nada sobre cuál pueda ser ese contenido, ni menos aún cómo podría justificarse. De hecho el contenido de la «decisión fundamental» es en cada caso resultado de la historia, y puede desempeñar ese papel cualquiera de los motivos que en el desarrollo histórico de un pueblo se vuelven relevantes en algún sentido[8]. Así lo afirma Schmitt cuando, al discutir la figura constitucional de la «Garantía Institucional», y tras justificar la distinción entre garantías conexas y derechos fundamentales, señala que estos últimos se pueden interpretar con claridad, pese a lo abstracto de su formulación, porque se dan en el marco de la concepción liberal-burguesa, y este contexto hermenéutico contiene pautas suficientes

[7] *Vid.* Prólogo de M. Aragón a la traducción de la obra de Schmitt, *Sobre el parlamentarismo,* pp. XXII, y ss.

[8] *Vid.* a este respecto «La era de las neutralizaciones...», en ese volumen, y los comentarios de J. A. Esté vez Araújo en su *La crisis del Estado de Derecho liberal* (Barcelona, Ariel, 1989) sobre la relación entre las elaboraciones jurídicoconceptuales de una época y la metafísica de esa misma época en el cap. III.

para una comprensión razonablemente inequívoca. Pero es claro que esa concepción liberal-burguesa no es sino una más de entre las numerosas opciones que han aparecido en la historia. Lo que importa realmente es que exista una decisión sustantiva, sea cual sea su contenido, y que se imponga sin ambigüedades a todos.

La polémica entre Kelsen y Schmitt no da más de sí. Ambos autores dejan en suspenso el contenido sustantivo de esa decisión originaria y cómo puede llegarse a ella. La propuesta de Kelsen insiste en la dimensión jurídica de la Constitución, mientras que Schmitt destaca la dimensión política, pero ninguno de los dos aporta la necesaria claridad al problema de la relación entre derecho y política. La cuestión de cómo definir y justificar ese sentido sustantivo del principio democrático sólo podría abordarse con perspectivas de éxito si se resolviese previamente el dilema que representa entender la libertad y la igualdad como conceptos contrapuestos o incluso alternativos. Pero dicha polémica ilustra al menos algunos aspectos centrales del enfoque y del modo de operar de C. Schmitt.

La radicalidad con la que Schmitt se plantea la crítica a los conceptos políticos de la sociedad liberal-burguesa, y la posición decisionista en la que desemboca su propio desarrollo teórico, son las dos claves desde las cuales puede comprenderse su tratamiento de dos nuevas cuestiones respecto del contexto histórico de su obra.

2. El segundo gran tema al que dirige su atención Cari Schmitt es *la insuficiencia del enfoque y de las categorías del positivismo jurídico-público alemán,* elaboradas a lo largo del xix.

Para Schmitt ya no cabe entender la constitución como norma jurídica en un sentido positivista. La comprensión de la constitución no puede ignorar esa otra dimensión que es la génesis o justificación de la norma jurídico-fundamental. En diferentes contextos Schmitt trata de fundar esta afirmación destacando que todo derecho necesita interpretación. Y prescindiendo de la debilidad y oportunismo de algunas de sus argumentaciones[9], lo cierto es que en el ámbito del Derecho constitucional es indispensable tomar en consideración la dimensión genética o de fundamentación, porque en este terreno no cabe la remisión al legislador, siempre posible en la aplicación del Derecho ordinario. La Constitución incluye tanto la aplicación como la creación de derecho, y ello entraña la necesi-

[9] *Vid.* J. A. Estévez Araújo, cit., pp. 182 y ss.

dad de comprender también la dimensión específicamente política de la justificación del Derecho, ya sea ordinario o constitucional.

En ello se basa la distinción de Schmitt entre Constitución y Ley constitucional, que no debe malinterpretarse en el sentido de que exista algo que esté por encima o al margen del texto jurídico positivo[10]. La distinción de Schmitt se refiere sólo a que, dentro del texto jurídico positivo, la interpretación de la lógica interna de su regulación permite reconocer un núcleo esencial, al margen del cual, o modificado el cual, la Constitución positivada perdería todo sentido.

La distinción de Schmitt se opone pues al criterio positivista de que todos los preceptos de la Constitución tienen el mismo valor, de que no puede ni debe establecerse jerarquía alguna entre ellos, y apunta a la posibilidad de interpretar la Constitución según su propia lógica interna. Esta posibilidad, que hoy se acoge en el canon jurisprudencial de la «interpretación sistemática» del texto constitucional, queda anulada si se asume un criterio positivista, pues ello implicaría renunciar a entender que una Constitución que establece unos ámbitos de libertad con vigencia general, y que garantiza el principio de una participación política igual, contiene límites esenciales a su propia reforma o transgresión. Y supondría además desconocer que el nivel de vigencia efectiva y general de tales libertades es precisamente la garantía más precisa y firme de la permanencia de la Constitución[11].

La propuesta de Schmitt en este terreno no se dirige sin embargo a analizar o fundamentar ese núcleo esencial de la Constitución, sino que se limita a poner de relieve la necesidad de atender a la categoría del poder constituyente, como componente esencial de la teoría y el Derecho constitucionales. Y su insistencia tiene además un objetivo fundamentalmente práctico, y en consecuencia más limitado: se trata de indagar cómo es posible constituir un Estado basado en una decisión clara y firme. Este recorte pragmático se hace visible en el hecho de que, a lo largo de sus exposiciones, Schmitt no distingue entre condiciones de la génesis de un Estado y condi-

[10] Así R. Wahl, «Der Vorrang der Verfassung», *Der Staat,,* 4 (1981).

[11] Esta cuestión tiene especial interés para apreciar la afirmación de que respecto al control de la constitucionalidad de los partidos políticos nuestra Constitución es ideológicamente neutral, como se mantiene por ejemplo en I. de Otto Pardo, *La defensa de la Constitución y partidos políticos,* Madrid, C.E.C., 1985.

ciones de su fundamentación. Para él es una cuestión que no tiene respuesta, o quizá que no merece la pena rastrear; a efectos teóricos basta con queWrja un Estado con esas características. La explicación de este hecho constituye el tercer centro de gravedad de su planteamiento.

3. Este tercer ámbito de problemas tiene su punto de partida en la constatación de la existencia de un *déficit de autoridad del Estado* 'en la etapa histórica desde la que escribe C. Schmitt. La República de Weimar se constituye en un momento en que se hace ya inevitable el reconocimiento de los partidos políticos. Y éstos aparecen en este momento histórico acuñados por una fuerte carga constituyente. La crisis del Estado liberal por un lado, y el traspaso de la autonomía del representante político, tradicional en Europa desde la Revolución Francesa a través de la figura del mandato representativo, a los partidos, refuerzan la tendencia a la autonomización de éstos respecto de los electores, lo cual se traduce en la práctica inexistencia de límites constitucionales a su política[12].

Frente a ello Schmitt hace oír una voz crítica al afirmar que el Estado, o más genéricamente la soberanía, no puede basarse en una pluralidad de sujetos «soberanos», ya que tal cosa comporta inevitablemente la pérdida de la autoridad del Estado. Con ello Schmitt recoge con claridad la necesidad de una limitación de la política como requisito esencial del Estado constitucional. Sin embargo no desarrolla esta idea en dirección a una delimitación constitucional de la función de lo político, sino que la utiliza más bien para explicar y justificar la necesidad de *una* política constituyente. Su tema es cómo constituir un Estado, cómo entender la Constitución como instrumento de formación del Estado, no en cambio cómo disciplinar el «Estado» bajo una Constitución.

Vale la pena reconstruir los pasos en los que Schmitt va perfilando la figura de esa voluntad constituyente, porque ello permite advertir también aspectos de su contenido y las consecuencias a las que conduce. La indagación de Schmitt debe en parte su amplitud a su perspectiva sobre la historia, acuñada por su negativa a reconocer en ella ley alguna; se mueve en el contexto intelectual de la dicotomía entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu, y es evi-

[12] *Vid.* a este respecto R. de Agapito Serrano, *Estado constitucional y proceso político,* Ed. Univ. de Salamanca, 1989, en particular el apartado sobre «La idea de la representación política», pp. 159-185.

dente su sensibilidad hacia los planteamientos historicistas dentro de estas últimas[13]. De ahí extrae parte de sus argumentos para el análisis crítico sobre la formación del Estado.

Pero es también característico de su pensamiento el hecho de que se mueve íntegramente en el seno de esa dicotomía, sin ir en ningún momento más allá de ella, lo que tiene como consecuencia la renuncia a percibir alguna razón en la historia. En términos actuales la posición de Schmitt podría formularse como sigue: la historia no se deja reducir desde una perspectiva u objetivo analíticos; es algo inabarcable, y su desarrollo va poniendo una y otra vez de manifiesto la relatividad de cualquier pauta o criterio ordenador de la realidad histórica, ya sea éste teórico o práctico, ya tienda a una explicación científico-causal o a una ordenación prescriptiva, es decir, jurídica o moral, de esa realidad.

Sobre esta base Schmitt entiende que la pregunta por la posibilidad de una política constituyente debe plantearse del modo más radical. Para él no cabe aplicar derecho alguno a un caos. Es necesario que la realidad a la que se aplica la norma esté previamente configurada de algún modo. Y ello le lleva a postular la necesidad de una autoridad como requisito previo a esa posibilidad de la vigencia del derecho. De forma coherente Schmitt recurre aquí a algunas de las posiciones teóricas concernientes al origen del Estado liberal.

Aduce por un lado la justificación de Bodino para la unificación del poder en el soberano, la concentración de la facultad legislativa en un único sujeto frente su fragmentación en el Medioevo; y por el otro trae también a colación a los autores que han ofrecido una justificación democrática de ese poder concentrado en el soberano, en el Estado. Con notable agudeza pone de manifiesto la relación de Hobbes con la fundamentación teórica radical del principio democrático, en el sentido de que sólo cabe un soberano, es decir, una instancia por encima de las posiciones particulares en conflicto, cuando *todos* transfieren a él su poder y se someten a él por igual. De Rousseau toma la idea que la soberanía es invisible e indelegable.

Lo que Schmitt no percibe, o no le interesa percibir, en esta tradición es el hecho de que la justificación de Bodino se funda en las leyes fundamentales del Reino, y que éstas contienen límites jurídi-

[13] En este contexto resulta clave la obra de Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel 7MTLehre von der Souveränität de* 1922, trad. esp. *Teología Política,* 1941.

cos al soberano; que la concentración del poder en el soberano no excluye esos límites jurídicos; que en Bodino apuntan ya la propiedad y la libertad como elementos que justifican esa concentración de la función legislativa en el soberano. Y no parece advertir tampoco que la justificación del principio democrático en pensadores radicales como Hobbes y Rousseau tiene como corolario la necesidad de que el pacto o el contrato vinculen la actividad jurídica posterior del soberano al objetivismo mismo del pacto: el derecho tiene que responder de que sus contenidos se ajustan a ese objetivo originario. Si no lo hace, si el soberano se vuelve instancia parcial, o se hace parte en el conflicto, o si no responde a la voluntad general, desaparece como tal. El que ninguno de estos dos autores desarrolle en concreto un sistema de garantías y controles para ello no quiere decir que no esté claro su objetivo.

Schmitt se vincula a la tradición radical de la Europa continental, y pasa de largo ante los desarrollos del modelo anglosajón. En particular no tiene en cuenta ese logro específico de este modelo que consiste en entender la vigencia general de los derechos y libertades —desde luego recortada en los comienzos— *tanto a través de su garantía judicial como desde la participación política,* y por lo tanto como límites y al mismo tiempo como determinantes del objetivo y la configuración constitucionales de la política y de la orgánica constitucional en su conjunto[14].

Frente a ello Schmitt se inclina a entender la voluntad constituyente en el sentido radical preconizado en el marco de la Revolución Francesa. Aquí el poder constituyente aparece como absoluto, como sujeto último capaz de determinar con entera libertad los contenidos de la Constitución que imponga. Este carácter absoluto aparece reflejado con claridad en la idea, que adquiere amplio eco en la Asamblea constituyente, de que una generación no tiene derecho a imponer y limitar la capacidad de decisión de las generaciones ulteriores[15]; ¡como si la garantía efectiva y continuada de una determinada libertad intersubjetiva no pudiera considerarse dotada de sentido para cualquier generación! A Schmitt, que toma pie en una concepcón abierta de la historia, le interesa destacar, sin em-

[14] *Vid.* R. de Agapito Serrano, *Estado constitucional y proceso político,* cit.

[15] *Vid.* K. Loewenstein, *Volk und Parlament nach der Staatastheone derfranzösischen Nationalversammlung von 1789* (1922), A Alen, 1964. P. de Vega, *La reforma constitucional y laproblemática delpoder constituyente,* Madrid, Tecnos, 1985.

bargo, el carácter absoluto, libre de cualquier traba, de ese poder constituyente.

Con esta concepción del poder constituyente, que supone entender como soberano la mera voluntad subjetiva y empírica del pueblo, Schmitt resucita de nuevo la vieja cuestión, en el fondo aporética, de cómo conseguir unificar, conferir un sentido o dirección común, a la voluntad puramente subjetiva de los individuos.

A la hora de definir la categoría de pueblo como sustrato homogéneo del Estado la argumentación de Schmitt se torna circular. Por una parte, y desde una óptica historicista, Schmitt remite a los complejos de pautas, costumbres, etc., como constitutivos del pueblo, porque configuran su identidad frente a otros pueblos. Pero por otra parte señala que esas pautas no son suficientes para dar lugar a una decisión firme y clara sobre esa misma identidad. En último extremo, y siguiendo en parte esquemas de pensamiento heredados de la Ilustración, asume que el pueblo no es capa2 de formar por sí mismo una voluntad unitaria, que necesita algo que podría entenderse como un intérprete de su propia voluntad (algo que recuerda al legislador ilustrado, y que aparece en el mismo Rousseau)[16].

Resulta claro, por lo tanto, que Schmitt plantea el concepto del soberano aún en el marco y desde los límites de la tradición europea continental; que sigue aún apresado en el «conflicto de soberanía»[17], que durante el siglo xix, y por falta de una comprensión adecuada de la relación entre la necesidad de autoridad del Estado y su legitimación democrática, genera incertidumbre respecto de la legitimación del Estado, atribuido unas veces al órgano ejecutivo y otras al legislativo. Lo que interesa destacar es que Schmitt sigue formulando la pregunta de *quién* es el soberano, no la de *cómo* es el soberano. Para él el soberano sigue siendo un sujeto en abstracto, una voluntad sin referencia a un contenido jurídico concreto. De ahí que soberano sea para él simplemente aquel que consigue imponer una decisión fundamental en una situación excepcional[18].

[16] *Vid. Teoría de la Constitución,* cit., pp. 205 y ss.

[17] En el sentido de M. Kriele, *Introducción a la teoría del Estado,* Buenos Aires, 1980, pp. 385 y ss.

[18] «Soberano es quien decide sobre la situación excepcional», así comienza su obra *Teología Política* de 1922.

II

«El concepto de lo político»

El análisis de las cuestiones que plantea el contexto histórico y constitucional en el que se mueve C. Schmitt le lleva pues a una reflexión crítica sobre el Estado liberal. En realidad podríamos decir que lo que se propone, utilizando un término actual, es la «deconstrucción» del complejo de criterios de legitimación y de mecanismos de garantías que configuran el Estado liberal, o más exactamente su versión liberal-burguesa, en la Europa continental.

1. Su argumentación se dirige, en primer lugar, contra el criterio de legitimación de esa forma de Estado, y se plasma en una crítica ideológica de su fundamentación moral. Para Schmitt la concepción liberal reposa sobre una base «humanitaria», que no tiene otro apoyo que el de la moral, y le opone lo que podríamos llamar un «realismo sociológico», tanto más plausible en ese contexto histórico cuanto que en él coinciden perspectivas por lo demás tan distantes como la crítica marxista y el enfoque sociológico de Weber. Desde él pone de relieve la falta de todo sustento real para la fundamentación individualista del liberalismo-burgués.

Pero el análisis de Schmitt tiene un alcance más amplio. En realidad se orienta contra cualquier fundamentación moral del Estado, lo que sitúa su posición en la misma línea de secularización de la política que inicia Maquiavelo y que se desarrolla ampliamente en la Ilustración francesa. En la tradición de la crítica ideológica[19], la moral como representación sólo subjetiva de lo que debe ser no permite llegar a una representación única y definitiva que sea vinculante para todos, y cuando se impone una determinada idea moral, ésta no hace más que encubrir y violentar las diferencias y la diversidad de la realidad social. En cualquier caso una orientación moral ignora, intencionadamente o no, la presencia del poder en las relaciones sociales y la necesidad de poder para resolver los problemas que se suscitan en ellas.

Ahora bien, en Schmitt esta crítica a la moral se extiende también al dominio del derecho: no hay en él una distinción nítida en-

[19] Cfr. la Introducción de K. Lenk a *Ideologie. Ideologiekritik und Wissenssoziologie,* Neuwied, 1981 (trad. esp. *El concepto de ideología,* Buenos Aires, 1974).

tre los dominios moral y jurídico, sino que entiende el derecho tal sólo como la formulación de un deber ser, y le aplica indiscriminadamente sus argumentos contra el planteamiento moral. No presta atención, o no atribuye valor, al nexo de ideas que operan en los inicios del Estado constitucional, y que definen el derecho como una vía adecuada para fundar un orden social basado en la libertad. En esa medida Schmitt plantea la constitución de la unidad política del Estado con independencia de su relación con el derecho.

El análisis de Schmitt va aún más lejos, pues con su crítica a la fundamentación moral del Estado rechaza también la justificación del Estado por referencia a los individuos, a la sociedad. Frente a la justificación «humanitaria» Schmitt pone en primer término al grupo, aunque éste sea tan amplio como el propio pueblo de un Estado. En todo caso el sujeto es siempre colectivo, no individual.

En segundo lugar Schmitt lleva a cabo una crítica de las instituciones del Estado liberal-burgués del xix, empezando por la idea de la ley como norma general. Dejando de lado su escepticismo respecto a la posibilidad de llegar a un acuerdo de carácter general en un nexo social compuesto por intereses contrapuestos, la idea liberal de un Estado en el que gobiernan las leyes tiene para él consecuencias no deseables: supone la pretensión de que la acción del Estado sea previsible, calculable en todo momento, y ello entraña la desaparición del momento de poder, de ese momento político que es irrenunciable para que el Estado pueda cumplir su función de mantener la unidad e identidad políticas de un pueblo.

Su ulterior crítica al parlamentarismo se basa en la percepción certera de que la democracia no se compagina sin contradicción con la idea liberal del mandato representativo, es decir, de una representación política basada en la opinión y en el juicio autónomos del representante. Y finalmente, la defensa de la existencia de controles recíprocos entre los órganos superiores del Estado le parece un mecanismo que puede debilitar la autoridad del Estado.

2. Resulta pues necesario investigar el momento originario de la constitución de la unidad política del Estado, y buscar en él el elemento esencial que permita explicar cómo se forma y cómo se mantiene la identidad del Estado. Ese elemento ha de buscarse, según Schmitt, en la esencia de lo político.

Ahora bien, Schmitt no cree que la solución a estos interrogantes pueda ser hallada por medio de la construcción de una situación inicial, de un estado natural, como hace la teoría contractualista en

el liberalismo temprano. Ese estado natural, o esa situación originaria, en terminología de la teoría neocontractualista actual, no es para Schmitt más que una ficción, que no se ajusta a la diversidad de las situaciones posibles en el mundo histórico de los hombres. En realidad su objeción a este modo de operar es que no tiene sentido construir una única figura de estado natural, ya que en la historia caben tantas situaciones originales como puedan concebirse. En consecuencia lo que ha de tomarse en consideración es sólo el carácter excepcional de la situación de partida, sea cual sea su contenido.

No cabe pues buscar o esperar una justificación de la creación del Estado ni con las herramientas de la lógica —como derivación a partir de una construcción teórica específica del estado natural—, ni tampoco desde una explicación empírica a partir del interés de los hombres, a partir de argumentos de tipo utilitarista. Lo que está en el principio del Estado, y lo que le sirve de fundamento, es simplemente una decisión. En el origen está el soberano, y éste se identifica con la decisión política.

Lo político se define así como una decisión constitutiva y polémica. Es constitutiva porque es a través de ella como se definen o se determinan los contenidos en torno a los cuales se va a configurar la identidad de un pueblo frente a otro. Se trata de una decisión de carácter público, en el sentido de que no tiene que ver con los sentimientos o intereses individuales o privados, sino con algo que funda una relación entre pueblos. Y es polémica porque con ella se establece lo político como relación amigo-enemigo, tanto hacia el exterior, en la relación con otros pueblos o Estados, como hacia el interior, frente a aquellos que no comparten o respetan la identidad concreta y específica del Estado. La función de lo político, de esa decisión originaria, es pues la de agrupar al pueblo en torno a un determinado contenido fundamental, y defenderlo frente a los que no comparten esa identidad, ya procedan del exterior o del interior.

Esta decisión se caracteriza además porque carece de un objeto determinado. En principio todo tema o materia puede convertirse en cuestión polémica, y provocar la agrupación de los individuos como amigos o enemigos por referencia a ella. Schmitt define lo político como contraposición de las categorías de amigo y enemigo, y entiende que éstas desempeñan respecto de la política el mismo papel constitutivo que en la moral las categorías de lo bueno y lo malo, o en el arte las de lo bello y lo feo. Sin embargo el ámbito de

lo político y sus categorías aparece como algo más primario, porque la relación amigo/enemigo puede fundarse a propósito de cualquier tema. Lo político se define así sin referencia específica a objeto alguno; aparece como una relación que se caracteriza meramente por su intensidad, en último extremo por la posibilidad de que en ella se llegue al uso de la coacción, de la fuerza.

Por último la decisión política, si ha de fundar de modo efectivo la identidad del Estado, tiene que ser incondicionada. Si existiese algún tipo de compromiso o alguna condición que determinara la decisión originaria, ésta no reuniría las condiciones propias del soberano, y el Estado carecería de la autoridad necesaria para mantenerse. La decisión tiene que proceder pues de un acto absoluto, y en esa medida hay que entenderla como puramente fáctica; su imposición es autoritaria.

3. El concepto de lo político que propone Schmitt se basa pues en la idea de que en la concepción y el funcionamiento del Estado es ineludible el momento de lo político, el momento de poder. Y esta afirmación no sólo tiene sentido frente a las restricciones que impone una interpretación positivista de la Constitución como la que predominaba en el contexto alemán en el que escribe C. Schmitt. Forma parte también de la noción de Estado constitucional en general. Precisamente la idea de Estado constitucional se forma a partir de una clara conciencia del carácter histórico, procesual, de lo social. El Estado, o más exactamente la Constitución, aparece como el instrumento creado para establecer y asegurar una orientación racional, general, de ese proceso. Y a ello responden tanto las garantías que aseguran la aplicación del derecho positivo como la institucionalización de la política dentro de él: la política aparece como la vía necesaria para modificar el derecho vigente y ajustarlo a las necesidades o intereses actuales de los ciudadanos, o, en su caso, como la posibilidad de desarrollar las garantías que recoge la Constitución.

Pero en realidad Schmitt elabora esta presencia ineludible de lo político en una dirección que resulta incompatible con los contenidos del Estado constitucional. Aunque, de acuerdo con su planteamiento, la mencionada decisión política fundamental podría también producirse en favor de criterios y mecanismos propios del Estado constitucional —de hecho Schmitt no se aparta por completo de ellos, y en todo su razonamiento sigue moviéndose en esta tradición—, los presupuestos que ha establecido para esa decisión fun-

damental hacen que sus desarrollos no sean sino un ropaje que encubre otra forma de Estado.

La decisión política es en Schmitt una decisión de carácter total: no sólo opera en el momento constituyente sino que ha de mantenerse presente y activa en el funcionamiento del Estado ya constituido. Las exigencias que establece Schmitt para el concepto de soberanía como elemento esencial del Estado se traducen en la necesidad de que exista una instancia, un órgano, que «represente» o «encarne» la sustancia del poder del Estado, ilimitado por principio, que puede quebrar el sistema establecido de acuerdo con criterios de necesidad. En esa dirección desarrolla la figura del jefe del Estado como defensor de la Constitución: éste no puede ser una instancia que opera jurídicamente, sino sólo alguien que tiene que actuar como soberano, y esto significa decisión política última e incondicionada[20].

Schmitt se mueve aquí dentro de la más genuina tradición alemana al señalar la necesidad de un vértice que «represente» la misma idea de razón que se encarna en el Estado, y que no podría ser delimitado por entero. Y es cierto que los criterios y mecanismos jurídicos y políticos que se desarrollan en un Estado constitucional no pueden pretender cubrir toda contingencia histórica. Ahora bien, la diferencia de su propuesta de solución a esta cuestión respecto de los requisitos y exigencias específicos del Estado constitucional se hace evidente si se toma como contraste la concepción constitucional de la Corona en el modelo inglés.

Se ha dicho que la Constitución inglesa puede entenderse como el desarrollo de una paulatina limitación de la prerrogativa del monarca. Y sin embargo esta prerrogativa se limita, pero no desaparece por entero, en la definición de la Corona inglesa. Recuérdese, por ejemplo, que durante la Segunda Guerra Mundial se desempolvó e hizo uso de la vieja prerrogativa regia consistente en la posibilidad de prorrogar el Parlamento, posibilidad que se halla limitada por la convención constitucional de una convocatoria automática o a petición del «premier». Ahora bien, esa facultad se puso en juego en unas circunstancias extraordinarias, y tuvo que justificarse desde el respeto a los objetivos del Estado constitucional, y basarse en el acuerdo del resto de las instituciones de ese Estado.

[20] *Vid. Der Hüter der Verfassung,* Tübingen, 1931 (trad. esp. en Labor, 1931).

Se trata pues de una competencia residual de la Corona que puede reactivarse, pero ya dentro y en favor del Estado constitucional. Y a este modo de argumentar se puede ajustar la interpretación constitucional de la actuación de la Corona en los acontecimientos del 23 de febrero en nuestro país. En ella se pusieron en juego unas facultades que carecen de regulación explícita constitucional, pero que son posibles desde una interpretación sistemática de la Constitución, y que permitieron salir al paso de unos hechos frente a los cuales no era suficiente la defensa jurídica de la Constitución que garantiza el Tribunal Constitucional.

III

Lo político y el Estado constitucional

Desde la óptica del Estado constitucional el concepto de lo político requiere una complejidad de planteamiento superior a la que se encuentra en Schmitt. Y sin embargo en la concepción constitucional de lo político se pueden rastrear aún hoy insuficiencias, que reflejan la pervivencía de alguno de los presupuestos que utiliza Schmitt para definir lo político. Así ocurre, por ejemplo, cuando la política se concibe meramente como un proceso abierto a alternativas, sin duda dentro del marco constitucional, pero sin que se desarrollen plenamente las exigencias constitucionales que afectan a la definición de las condiciones de su génesis y proceso de elaboración.

Esta insuficiencia procede de la pervivencia de un dilema que afecta a la base misma sobre la que se asienta el establecimiento de un Estado constitucional democrático. Y se manifiesta en la contradicción no resuelta entre, por una parte, la concepción de un poder constituyente como ilimitado, en la medida en que representa la fundamentación democrática de la Constitución, y, por la otra, la exigencia, derivada de la noción de Estado constitucional, de no aceptar la existencia de ningún poder que no esté sometido a una limitación jurídica.

Resulta evidente la relación de este problema con los supuestos desde los que Schmitt define lo político. Se trata, en efecto, de aclarar o redefinir la relación que existe entre la idea de soberanía —que, como soberanía popular, aparece como fundamento inelu-

dible de una Constitución democrática —, y el principio democrático entendido como ya constitucionalizado, que por lo tanto ha de contener criterios constitucionales adecuados para definir los límites materiales y procedimentales de lo político.

1. El primer aspecto que requiere aclaración es el de *la naturaleza del sujeto al que se atribuye esa soberanía,* y que aparece también como base del principio democrático acogido en la Constitución. En la referencia al pueblo se puede percibir alguna semejanza entre la formulación de Schmitt y determinados aspectos de la concepción actual de lo político dentro del marco de un Estado constitucional.

En Schmitt, como hemos visto, lo político se entiende como una decisión fáctica que tiene como objetivo establecer una identidad positiva en torno a la cual se unifique el pueblo. Para C. Schmitt no tiene relevancia el que unificar, homogeneizar, al pueblo a partir de un determinado contenido positivo significa por principio hacer violencia sobre la realidad social, que está constituida, también por principio, por diferencias sociales y por individualidades diversas. Schmitt acepta como ineludible ese momento de violencia, y asume que la homogeneidad sólo puede mantenerse negando por la fuerza cualquier diferencia que surja del carácter histórico y distinto de los individuos de que se compone el pueblo. De aquí que *la política se identifique sin más con la idea de poder*[2X].

La noción de Estado constitucional reposa también sobre la idea de democracia, y lógicamente el sujeto de referencia es también el pueblo. Y también en esta concepción se pueden rastrear huellas de una mala abstracción, como por ejemplo cuando se parte de la ficción de la homogeneidad de la sociedad que se presupone en la concepción liberal-burguesa, o cuando se entiende el principio democrático como basado en la naturaleza colectiva del pueblo. Ahora bien, en la utilización de este principio desde la óptica constitucional contemporánea hay una diferencia fundamental frente a Schmitt: el objetivo no es ya la homogeneidad, la unidad del pueblo, sino el reconocimiento de su diversidad, de la libertad de los individuos (pese a todas las restricciones históricas del alcance de la generalidad concreta de ésta). Y es también distinta la función del principio democrático en cuanto punto de referencia: se trata cier-

[21] Sobre esta identificación de la política con el poder, *vid.* la voz «Política» de N. Bobbio, en *Dizjonaño de Política,* ed. por N. Bobbio y N. Matteucci.

tamente de configurar una Constitución para el Estado, pero no desde una mera decisión (histórica o coyuntural), sino como fundamento o legitimación efectivos de esa Constitución.

Este es el nuevo punto de partida desde el cual pueden replantearse los viejos dilemas. Actualmente se entiende que, una vez reconocido y constitucionalizado el principio democrático, la idea de soberanía es innecesaria e incluso incompatible con la del Estado constitucional. El Estado constitucional divide ese poder originario en funciones y órganos con competencias claramente delimitadas[22].

Frente a ello se aduce, y con buena razón[23], que el principio democrático no puede tener límites materiales, sino sólo procedimentales. De acuerdo con la concepción formal del principio democrático, expresa en la reformulación kantiana de la posición de Rousseau, éste aparece desde luego como único criterio posible de legitimación del derecho —tanto del Derecho constitucional como del Derecho ordinario—, pero consiste simplemente en la exigencia de que los que van a verse vinculados por el derecho participen en la orientación y elaboración de las decisiones que fundan el derecho vigente. Esta exigencia de participación afecta a requisitos de procedimiento, y no contiene ningún límite de tipo material.

La razón última de este dilema ha de buscarse menos en el concepto mismo de soberanía que en cómo se concibe el sujeto de ésta: éste se entiende comúnmente como pura voluntad en abstracto, como *voluntad subjetivay empmca de los individuos* a los que concierne ese principio democrático. Se trata en consecuencia de una voluntad de carácter arbitrario, coyuntural, que no puede fundar ninguna unidad social. De ahí derivan las aporías a que conduce este dilema. La voluntad política (ya sea constituyente o ya sea ordinaria) se define como «poder», porque esa realidad meramente empírica de voluntades subjetivas y discretas no incluye ningún criterio intersubjetivo, y en consecuencia no puede dar lugar más que a la lucha y a la imposición de posiciones unilateralmente definidas. Y esta concepción de la voluntad política como «poder» implica una escisión en-

[22] *Vid.* C. J. Friedrich, *Gobierno constitucional y Democracia,* Madrid, 1975, vol. I, pp. 60yss.;M. Kriele, *Introducción a la teoría del Estado,* Buenos Aires, 1980,pp. 150 y ss. Pero Friedrich asume en todo caso que la renuncia a esa idea del soberano no implica que éste no pueda reactivarse como «grupo constituyente».

[23] *Vid.* M. Aragón, *Constitución y Democracia,* Tecnos, 1989, pp. 31 y ss.

tre el poder constituyente, sujeto de esa «voluntad política» no limitada, y el poder constituido y limitado por la Constitución. Aquél puede permanecer «aletargado y oculto»[24] a lo largo de la vigencia de la Constitución, pero como poder no limitado se mantiene siempre presente y podría activarse en cualquier momento como un poder extrajurídico.

Esta escisión apunta a una separación de lo jurídico y lo político en la base misma del origen y fundamentación de la Constitución[25]. Resulta claro, pues, que la cuestión central aquí es la de aclarar la *relación entre poder constituyente y Constitución.* Y lo primero que habría que señalar es que entre uno y otra existe efectivamente una relación precisa. Pues una Constitución de carácter normativo no puede entenderse como indiferente a la realidad social y sin efectos sobre la voluntad de los individuos.

No se puede olvidar que el objeto de una Constitución normativa, como el de todo derecho al que se atribuye una vigencia general y en cuya elaboración se exige una participación política, es el de constituir en la sociedad un ámbito de libertad e igualdad general, sea cual sea el alcance histórico de esa generalidad. Por ello la Constitución no se enfrenta a un caos, como dice Schmitt, a una realidad que se caracteriza como anomia en lo social o como una masa amorfa en lo político. Por el contrario la vigencia de la Constitución, del derecho en general, configura la sociedad de una manera determinada, y establece con ello una tensión entre los ámbitos regulados desde ese criterio de generalidad y los regulados por criterios parciales o unilaterales.

Desde esta óptica la voluntad política del sujeto soberano, del pueblo, ya actúe como constituyente o en el seno de un orden constitucional, no puede entenderse como pura voluntad en abstracto, como voluntad subjetiva y empírica de los individuos. Posee, por el contrario, un límite establecido por el contenido mismo de aquello a lo que se refiere en sus decisiones: lo político representa una decisión *concreta* que se orienta hacia la revisión del derecho vigente. Si a

[24] *Vid.* P. de Vega, *La reforma de la Constitución y la problemática del poder constituyente,* Madrid, 1985, p. 109.

[25] Quizá el intento más afinado de compaginar el poder constituyente con criterios de naturaleza constitucional sea el de C. Mortati al tratar de establecer los requisitos de un poder constituyente democrático (*Scritti*, vol. I). Pero sólo lo define también desde criterios de procedimiento.

su vez esa revisión se orienta democráticamente, su objetivo será mantener la libertad general que está ya reconocida en el derecho vigente, y cuestionar ese derecho desde los intereses generales no acogidos aún en él. Como indica M. Kriele, la política en el Estado constitucional democrático es la vía para reparar la injusticia que hace el derecho vigente.

No puede pues mantenerse con sentido una desvinculación del poder constituyente respecto de la Constitución. No se puede ignorar que, una vez que se ha establecido una Constitución que reconoce y garantiza unos determinados niveles generales de libertad y participación política, no existe ya un poder constituyente absoluto, desvinculado de las condiciones concretas de la situación histórica.

Y la consecuencia de esto es que el *sujeto de la voluntad política,* de la decisión fundamental en Schmitt, o del poder constituyente en el Estado constitucional, *no puede concebirse ya como «poder»,* esto es, como algo irracional, como algo no susceptible de ser sometido a alguna disciplina desde criterios jurídicos materiales. Ese momento original o ese fundamento no pueden concebirse como algo meramente fáctico, sino que tienen que incorporar, como criterio de razón del Estado constitucional, la vigencia general de la libertad e igualdad entre los individuos. Este componente jurídico concreto forma parte de la realidad de aquel sujeto. Más aún, desde la idea y la práctica del Estado constitucional, el sentido de la relación entre la Constitución y ese sustrato social del que surge y sobre el que actúa la misma Constitución es precisamente el de hacer posible *una reducción progresiva del poder,* de lo no racional, que pervive en las relaciones sociales.

Es pues este criterio de razón lo que define al sujeto de la voluntad política, con independencia del alcance concreto que tenga en una Constitución concreta. A la hora de buscar una justificación democrática para una Constitución, lo que importa no es que ésta reconozca el carácter no limitado del poder del pueblo, sino la calidad de la Constitución como instrumento capaz de regular adecuadamente ese proceso de mantenimiento y desarrollo de la libertad individual como general.

Y es desde este criterio desde donde se puede arrojar alguna luz sobre las nociones de soberanía y de principio democrático que forman la base del dilema que exponíamos al comienzo.

2. La renuncia actual al *concepto de soberanía,* que hemos apunta-

do, ha de entenderse pues como referida a su concepción como «poder», y por tanto como algo no delimitable. Si hoy se puede seguir hablando de soberanía, y parece inevitable hacerlo en la medida en que se establece la soberanía popular como fuente de todos los poderes del Estado, tendrá que ser en relación con el fundamento o legitimación de un Estado constitucional. Y ello implica referirse no a una voluntad en abstracto, sino a un criterio de razón como fundamento del orden constitucional.

Es cierto que no se puede ignorar la necesidad de un poder suficiente para imponer la razón en la historia. Y en ese sentido hay que reconocer siempre la existencia de un componente de poder, tanto en el momento que da origen a una Constitución como cuando se trata de sostener ésta frente a intentos de retroceso. Pero ese poder tiene sólo un carácter instrumental respecto del objetivo del Estado constitucional. Frente a una comprensión ingenua de la idea del «fin de la historia», que suele ir unida a toda crítica al poder y que pretende su cancelación pura y simple, el fin de la historia sólo se puede entender en su sentido real como fin de un proceso histórico ciego. El que siga valiendo la pena pensar en el fin de la historia como una posibilidad real no puede querer decir que se cancele la historicidad de los hombres ni en consecuencia de la sociedad. Quiere decir únicamente que se ha *hecho consciente* el criterio racional desde el que puede entenderse y promoverse la realidad de la historia.

Ese criterio, ese «sujeto» de la historia que ya no es un «poder», ha encontrado su reconocimiento jurídico constitucional en el constitucionalismo posterior a la Segunda Guerra Mundial. En concreto el art. 1, 1, de la LFB, o en una forma jurídica más débil el art. 10 de la CE, establecen la *dignidad humana* como base de la convivencia y el orden constitucional. Y esta idea no puede entenderse hoy como una fórmula retórica, de sentido vago e impreciso, sino que constituye el reconocimiento concreto de la *autonomía individual* como base y fundamento del orden constitucional.

Ahora bien, esta idea de la autonomía de los individuos no puede representar la vuelta a la aceptación de un fundamento trascendente o externo a la Constitución, como ocurre con algunas interpretaciones de este principio desde un renovado iusnaturalismo. Por el contrario, si se quieren evitar las aporías que hemos expuesto antes, debe entendérsela desde su posición y función dentro de la Constitución. La autonomía de los individuos que se recoge en el

texto jurídico-constitucional aparece como dotada de una doble naturaleza: por una parte tiene el rango de un principio normativo y, como tal, sirve de base y fundamento para la interpretación del texto constitucional. Pero además, por otra parte, es al mismo tiempo un mero reconocimiento de su existencia y de su operatividad real como base del funcionamiento de todo el orden constitucional.

No se trata pues del reconocimiento de un fundamento externo. Se trata más bien de que la norma jurídica fundamental se establece como garantía de que el orden constitucional actúa en función de este principio y *a través de él.* De esta forma el sujeto del Estado constitucional democrático es un verdadero sujeto, en tanto se reconoce que el Estado ha de operar a través de él.

En este contexto, además, ese sujeto no puede entenderse ya como pura voluntad en abstracto, sino que ha de tener un contenido específico. El principio de la autonomía de los individuos se define de un modo más concreto y determinado cuando se hace explícita su dimensión intersubjetiva y se reconoce su vinculación a la situación histórica y social en la que se desenvuelve.

El principio jurídico constitucional de la autonomía individual se presenta como la superación de la vieja escisión entre hombre y ciudadano, en la medida en que se la afirma para todas las personas que son miembros del Estado histórico en cuestión. Pero además permite entender sin contradicciones la relación entre libertad e igualdad. La idea de la autonomía individual incluye el reconocimiento intersubjetivo de la *libertad* como el derecho a la diferencia de los hombres *en cuanto individuos,* y al mismo tiempo en ella se confiere un contenido jurídico constitucional preciso al postulado ilustrado de su *igualdad en cuanto hombres,* definiéndola como igual capacidad política[26].

La autonomía individual no es así una voluntad desvinculada del nexo social en el que existe. Sin duda incluye el aspecto de la autodeterminación como dimensión específicamente individual, tanto en lo que se refiere a la independencia de la decisión como en lo que se refiere a los contenidos en favor de lo que se decide. Pero sólo obtiene un sentido individual por referencia a los aspectos so-

[26] Este nexo de ideas procede de A. de Juan Martín, y ha sido desarrollado a lo largo de su actividad docente como guía para una reconstrucción de los aspectos centrales de la teoría del Estado constitucional y de la interpretación constitucional.

cíales concretos frente a los cuales cada uno reclama esa autonomía. La libertad ha de entenderse pues como *libertadsocial*\ esto es, como liberación de las necesidades o carencias individuales respecto de la regulación jurídica y social vigente, y como satisfacción a través del nexo social de trabajo e intercambio de la sociedad. Y, por su parte, la igualdad ha de entenderse no como igualdad u homogeneidad sociales, sino como *igualdad política,* es decir, como derecho a influir en condiciones de igualdad en la política que elabora y decide las soluciones jurídicas generales a los conflictos existentes en la sociedad.

3. Esta interpretación de la idea de soberanía a partir de las exigencias propias del Estado constitucional democrático permite arrojar alguna luz también sobre las dificultades que se plantean para una comprensión constitucional del *pñncipio democrático.* Aunque éste aparece como un principio constitucionalizado, y por lo tanto hay que suponer que está sometido a límites, sin embargo su comprensión como un principio de carácter formal parece seguir implicando la ausencia de todo límite jurídico material. Con él se alude simplemente a la libre voluntad de los ciudadanos.

Esta concepción del principio democrático se basa sin embargo en una comprensión insuficiente de su naturaleza formal. La naturaleza formal de este principio sólo significa que todo derecho, incluido el constitucional, se justifica únicamente desde un fundamento de carácter universal, consistiendo su universalidad en la posibilidad de que todo contenido jurídico sea sometido a revisión, y que pueda ser puesto en cuestión por todo individuo. Pero esto no implica desconectar la voluntad democrática respecto de su vinculación al contexto social concreto en el que opera. La igualdad política no puede reducirse, desde una comprensión formal en sentido peyorativo, a la emisión puntual del voto en el momento de las elecciones. Más allá de esto, la igualdad política se refiere a la *igual capacidad efectiva* para influir sobre las decisiones políticas, y es evidente que esa capacidad depende del grado de libertad social de que dispone cada uno de los individuos.

Es claro también que, pese a las desigualdades existentes, la Constitución recoge sin restricciones ese principio de igualdad. Y en ello se hace perceptible el significado que tiene este reconocimiento constitucional incondicionado de la igualdad política. La naturaleza formal de la igualdad política tiene la función constitucional de hacer posible que afloren y se planteen los conflictos que

se dan en la sociedad a partir del ejercicio de las libertades que garantiza la misma Constitución, y que se mantenga siempre abierta la posibilidad de verificar el carácter general de las soluciones jurídicas vigentes en la sociedad.

El principio democrático no representa pues la base de una concepción abierta de la política. Es sólo la garantía de que no haya núcleos cerrados a su convalidación desde criterios jurídicos generales y democráticos. Y en ese sentido es también una limitación de lo político: es una garantía frente a la posibilidad de que la política pueda llegar a independizarse de ese objetivo de mantener y desarrollar la autonomía individual a partir de ella misma.

El principio democrático contiene así la exigencia y la posibilidad de concebir lo político no sólo como algo delimitable sino también como sometido a límites efectivos. Una política democrática que opere dente de la Constitución no puede incluir la posibilidad de que los actores del proceso político se arroguen la capacidad de disponer de la libertad e igualdad jurídico-fundamental de los individuos. Al contrario, debe entenderse como una actividad limitada a resolver jurídicamente en un sentido general los conflictos de intereses concretos que afloran a partir del ejercicio, por los individuos, de las libertades fundamentales. E incluso una política democrática que actúe en un sentido constituyente sólo puede entenderse como una ampliación de los ámbitos de libertad general que ha asegurado la vigencia de la Constitución, sin que sea posible admitir retrocesos.

El *Concepto de lo político* de Cari Schmitt, escrito bajo el impacto de una guerra de dimensiones inéditas, pretendió en su momento aislar teóricamente lo político, poner coto, siquiera en los conceptos, a un elemento cuya lógica había conducido a una guerra sin fronteras. Quiso, con sus acotaciones teóricas, abrir la puerta a una reflexión rigurosa sobre los fundamentos del Estado. Y en este sentido no se puede ignorar que la crítica de Schmitt al concepto liberal de la política ha desempeñado un papel de primer orden en la reconstrucción posterior de los conceptos y de las realidades políticas y jurídicas.

La agudeza de su reflexión sobre la crisis del constitucionalismo de entreguerras no logró sin embargo remontar el lastre que para el esfuerzo teórico representaba entonces la destrucción de los supues-

tos de una convivencia ciudadana mínimamente estable. Y las propuestas de Cari Schmitt no sólo no pudieron prevenir la barbarie en que desembocó esa crisis histórica, sino que incluso contribuyeron, con la abstracción de su planteamiento, a restar fuerza a las barreras que la razón jurídica constitucional intentaba oponer a la sinrazón política.

Pero también es cierto que ha permitido a la reflexión introducir una mayor complejidad en el planteamiento, y hacer productivos para ella los logros críticos de la historia y el pensamiento de los últimos siglos. Y en ese sentido no puede dudarse de que ha contribuido a que en el constitucionalismo posterior a la Segunda Guerra Mundial haya sido posible un planteamiento en el fondo más radical, más veraz y más cercano a la vida constitucional diaria de los pueblos y de los hombres.

RAFAEL AGAPITO

PROLOGO

Esta reimpresión del escrito sobre el «concepto de lo político» contiene el texto completo y sin modificaciones de la edición de 1932. En el epílogo de 1932 se pone de relieve el carácter estrictamente didáctico del trabajo, y se insiste expresamente en que todo lo que aquí se dice sobre el concepto de lo político tiene como único objetivo «encuadrar teóricamente un problema inabarcable». Se trata, en otras palabras, de establecer un marco para determinadas cuestiones de la ciencia jurídica con el fin de poner orden en una temática confusa y hallar así una tópica de sus conceptos. Es un trabajo que no puede comenzar con determinaciones intemporales de la esencia de lo político, sino que tiene que empezar por fijar criterios que le permitan no perder de vista la materia ni la situación. De lo que se trata fundamentalmente es de la relación y correlación de los conceptos de lo *estatal* y de lo *político* por una parte, y de los de *guerra* y *enemigo* por la otra, para de este modo obtener la información que unos y otros pueden aportar a este dominio conceptual.

El desafío

El campo de relaciones de lo político se modifica incesantemente, conforme las fuerzas y poderes se unen o separan con el fin de afirmarse. Partiendo de la antigua *polis* Aristóteles determina lo

político de un modo distinto del de los escolásticos medievales, que toman literalmente las formulaciones artistotélicas y piensan sin embargo en algo completamente distinto, en la oposición entre lo espiritual-eclesiástico por un lado y lo mundano-político por el otro, o dicho de otro modo, en una relación de tensión entre dos ordenamientos concretos. Cuando en el siglo xvi se rompe la unidad eclesiástica de Europa occidental, y la unidad política queda destruida por las guerras civiles entre las diversas confesiones cristianas, en Francia se da el nombre de *politiques* justamente a aquellos juristas que en la guerra fratricida entre los partidos religiosos se habían puesto de parte del *Estado* como unidad neutral y superior. Jean Bodin, el padre del derecho europeo internacional y del Estado, fue uno de estos típicos *políticos* del momento.

La porción europea de la humanidad ha vivido hasta hace poco en una época cuyos conceptos jurídicos han estado íntegramente acuñados desde el Estado, y que lo presuponen como modelo de la unidad política. La época de la estatalidad toca ahora a su fin. No vale la pena desperdiciar más palabras en ello. Termina así toda una superestructura de conceptos referidos al Estado, erigida a lo largo de un trabajo intelectual de cuatro siglos por una ciencia del derecho internacional y del Estado «europacéntrica». El resultado es que el Estado como modelo de la unidad política, el Estado como portador del más asombroso de todos los monopolios, el de la decisión política, esa joya de la forma europea y del racionalismo occidental, queda destronada. Sin embargo se mantienen sus conceptos, que quedan incluso como conceptos *clásicos.* Bien es verdad que en la actualidad el término *clásico* suena en general un tanto equívoco y ambivalente, por no decir irónico.

Hubo de hecho un tiempo en el que tenía sentido identificar los conceptos de *estatal y político.* El Estado clásico europeo había logrado algo completamente inverosímil: instaurar la paz en su interior y descartar la hostilidad como concepto jurídico. Había conseguido eliminar el instituto jurídico medieval del «desafío»; poner fin a las guerras civiles confesionales de los siglos xvi y xvn, entendidas de un lado y de otro como particularmente justas; establecer de fronteras adentro paz, seguridad y orden. Es sabido que la fórmula «paz, seguridad y orden» constituía la definición de la policía. En el interior de este tipo de estados lo que había de hecho era únicamente policía, no política, a no ser que se consideren política las intrigas palaciegas, las rivalidades, las frondas y los intentos de rebelión de

los descontentos, en una palabra, las «alteraciones». Claro está que también se puede utilizar así el término «política», y discutir sobre su propiedad o impropiedad no dejaría de ser un mero debate terminológico. Conviene recordar que ambas palabras, tanto política como policía, derivan de la misma palabra griega *polis.* La política de gran estilo, la alta política, era entonces únicamente política exterior, y la realizaba un Estado soberano como tal respecto de otros Estados soberanos a los que reconocía como tales, actuando sobre la base de este reconocimiento y en forma de decisiones sobre amistad, hostilidad o neutralidad recíprocas.

¿Qué hay de clásico en este modelo de unidad política que se presenta cerrada hacia fuera como soberana y hacia dentro como pacificada? Lo clásico es la posibilidad de llevar a cabo distinciones claras, unívocas: entre interior y exterior, entre guerra y paz, y durante la guerra entre militar y civil, entre neutralidad y no neutralidad. Cada término puede reconocerse por separado y no se desdibuja de forma intencionada. Incluso en la guerra todos tienen claro su *status* en cada lado. En la figura de la guerra, tal como ésta se contempla en el derecho internacional entre Estados, el enemigo es reconocido también al mismo nivel como Estado soberano. En este derecho internacional el reconocimiento como Estado implica ya, en tanto mantiene aún algún contenido, el reconocimiento del derecho a la guerra, y con ello el reconocimiento del otro como enemigo conforme a derecho. También el enemigo tiene su propio *status,* no es un criminal. La guerra puede ser limitada y circunscrita mediante regulaciones del derecho internacional. De acuerdo con esto la guerra podía ser concluida con un tratado de paz, que normalmente incluía una cláusula de amnistía. Sólo así es posible una clara distinción entre guerra y paz, y sólo así cabe una posición de neutralidad clara y unívoca.

La regulación y la clara delimitación de la guerra supone una relativización de la hostilidad. Toda relativización de este género representa un gran progreso en el sentido de la humanidad. Desde luego no es fácil de lograr, ya que para los hombres resulta difícil no considerar a su enemigo como un criminal. Sin embargo el derecho internacional europeo referente a las guerras territoriales entre países consiguió dar este sorprendente paso. Queda por saber hasta qué punto lograrán algo semejante otros pueblos cuya historia tan sólo conoce guerras coloniales y civiles. Lo que no constituye en modo alguno un progreso para la humanidad es proscribir la guerra regu-

lada por el derecho internacional europeo como reaccionaria y criminal, y desencadenar en su lugar, en nombre de la guerra justa, hostilidades revolucionarias de clase o raza que no están ya en condiciones de distinguir entre enemigo y criminal, y que tampoco lo desean.

El Estado y la soberanía constituyen la base y el fundamento de las acotaciones realizadas hasta ahora por el derecho internacional respecto de la guerra y la hostilidad. En verdad una guerra correctamente llevada a cabo, de acuerdo con las reglas del derecho internacional europeo, contiene más sentido del derecho y de la reciprocidad, y también más procedimiento jurídico, más «acción jurídica», como se decía antes, que un proceso-espectáculo escenificado por modernos detentadores del poder para la aniquilación política y física del enemigo político. El que echa abajo las distinciones clásicas y las acotaciones de la guerra entre Estados establecidas a partir de ellas tiene que saber lo qué está haciendo. Revolucionarios profesionales como Lenin y Mao lo sabían. Pero más de un jurista profesional lo ignora. Ni siquiera se dan cuenta del modo como se utilizan los conceptos tradicionales clásicos de la guerra regulada como armas para la guerra revolucionaria, armas de las que se hace un uso puramente instrumental, con plena libertad y sin obligación alguna de reciprocidad.

Así están las cosas. Una situación tan confusa de forma y falta de forma, de guerra y paz, plantea interrogantes incómodos pero que no pueden pasarse por alto y que suponen un genuino desafío. El término alemán *Herausforderung* contiene, por cierto, tanto el sentido de un *challenge* como el de una *provocación.*

Intento de respuesta

El escrito sobre el concepto de lo político representa un intento de hacer justicia a los nuevos interrogantes sin infravalorar ni el momento de *challenge* ni el de provocación. Así como la conferencia sobre Hugo Preuss (1930) y las monografías sobre «El defensor de la Constitución» (1931) y «Legalidad y Legitimidad» (1932) se ocupan de la nueva problemática constitucional intraestatal, aquí confluyen temas de teoría del Estado con otros del derecho internacional entre Estados; no se habla únicamente de la teoría pluralista del Estado —todavía desconocida por completo en la Alemania de en-

tonces— sino también de la Sociedad de las Naciones de Ginebra. Este escrito responde al desafío de una situación entre dos aguas. El reto que emerge de ella se dirige en primer término a los expertos constitucionales y a los juristas internacionales.

Mi primer axioma dice: «El concepto del Estado presupone el de lo político.» ¿Quién podría entender una tesis formulada tan en abstracto? Todavía ahora sigo dudando sobre el sentido de empezar con una abstracción a primera vista tan opaca, puesto que la primera frase decide en medida no pequeña sobre el destino de una publicación. No obstante tal aseveración, formulada en conceptos casi esotéricos, no está fuera de lugar precisamente ahí. Su misma forma de tesis provocativa contribuye a poner de manifiesto cuáles son sus destinatarios principales, a saber: los conocedores del *tus publicum Europaeuniy* los conocedores de su historia y de su problemática contemporánea. En realidad es por referencia a estos destinatarios como adquiere verdadero sentido el epílogo, ya que pone de relieve tanto la intención de «encuadrar un problema inabarcable» como el carácter estrictamente didáctico de la exposición.

Un informe sobre el efecto de este escrito en el seno de ese círculo profesional tendría que incluir también publicaciones posteriores que han desarrollado el concepto de lo político esbozado aquí y han intentado saturar con contenidos el encuadre ofrecido. Entre ellas hay que contar *Die Wendung diskriminierenden Kriegsbegriff(Elgiro hacia un concepto discriminador de la guerra)* (1938) y el libro sobre el *Nomos derErde (El nomos de la tierra)* (1950). Tal informe debería abarcar también las concepciones del delito político y del asilo político, de la justiciabilidad de los actos políticos y de las decisiones sobre cuestiones políticas a través de la vía judicial; tendría incluso que integrar la cuestión fundamental del proceso judicial, esto es, una investigación sobre el grado y la medida en que, en su calidad de procedimiento, el proceso judicial modifica su materia y objeto y le confiere una contextura diferente. Todo esto sobrepasa ampliamente el marco de un prólogo y sólo puede ser presentado aquí como tarea pendiente. También entraría aquí el problema de la unidad política — no sólo económica o técnica — del mundo. No obstante me gustaría mencionar en este punto, de entre la multitud de tomas de posición al respecto, dos artículos de derecho internacional que representan una posición crítica y negativa respecto de mis ideas, sin por eso dejar de tomar en consideración el tema de un modo objetivo: me refiero a las dos intervenciones del profesor

Hans Wehberg, de Ginebra, en su revista *Fnedenswarte,* en 1941 y 1951.

El escrito sobre el concepto de lo político, como todo tratamiento de conceptos concretos desde el punto de vista jurídico, se ocupa de un material histórico, y se dirige en consecuencia también a los historiadores, en primer término a los conocedores de la época de los Estados europeos y de la transición del sistema feudal de la Edad Media al Estado territorial soberano, con su distinción entre Estado y sociedad. En este contexto debe mencionarse el nombre de un gran historiador, Otto Brunner, que en su obra pionera *Land und Herrschaft* (1.ª ed., 1939), ha aportado una importante verificación histórica de mi criterio de lo político. Dedica a mi pequeño escrito alguna atención, por más que lo consigna únicamente como un «punto final», el de la evolución de una cierta doctrina de la razón de Estado. Presenta además la objeción crítica de que en él es el enemigo y no el amigo el que representa realmente el rasgo conceptual positivo.

Caracterizar el escrito como «punto final» tiene el efecto de vincularlo a la época imperialista, y califica a su autor de epígono de Max Weber. La verdadera relación de mis conceptos con los de una doctrina internacional y del Estado típicamente imperialista queda suficientemente clara en la nota 9 de p. 63, que se refiere a un producto típico de esa era. El reproche de haber primado el concepto de enemigo está muy extendido y es un estereotipo. No tiene en cuenta que el movimiento de un concepto jurídico parte, con necesidad dialéctica, de la negación. En la vida del derecho, igual que en su teoría, la integración de la negación es todo lo contrario de un «primado» de lo negado. Un proceso como acción jurídica sólo puede pensarse cuando se ha producido la negación de un derecho. La pena y el derecho penal no tienen en su origen una acción cualquiera sino una acción delictiva. ¿Debe tomarse esto como una acepción «positiva» del delito y como un «primado» del crimen?

Con independencia de esto el historiador para el que la historia no sea sólo el pasado tendrá que tomar en consideración también el desafío actual y concreto que plantea nuestra explicación de lo político, tendrá que tener en cuenta la confusa equivocidad de los conceptos jurídicos clásicos y revolucionarios, y no equivocar el sentido de nuestra respuesta a este desafío. El desarrollo de las categorías de guerra y enemigo que comenzó en 1939 ha conducido a nuevas formas de guerra cada vez más intensivas y a conceptos de paz total-

mente desconcertantes, así como a la moderna guerra revolucionaria y de partisanos. ¿Cómo es posible aprehender todo esto teóricamente si se reprime y arroja de la conciencia científica la realidad de la existencia de la hostilidad entre los hombres? No es éste el lugar de profundizar en la discusión sobre estas cuestiones. Pero sí quisiera al menos recordar que el reto para el que buscamos una respuesta no sólo no ha perdido fuerza sino que ha intensificado su violencia y urgencia. Por otra parte el corolario añadido en 1938 proporciona una panorámica sobre la relación entre los conceptos de guerra y enemigo.

Pero no son sólo los juristas e historiadores los que se han ocupado del concepto de lo político: lo han hecho también importantes teólogos y filósofos, y sería necesario un buen informe crítico que proporcionase un cuadro medianamente completo de la situación. Lo que ocurre es que en este dominio se añaden nuevas dificultades particularmente complejas de entendimiento recíproco, cosa que hace casi imposible encuadrar de un modo convincente la problemática común. Sigue en vigor el *silete theologil* lanzado a comienzos de la era de los Estados por un jurista internacional contra los teólogos de ambas confesiones. La disgregación a que ha dado lugar la división del trabajo en el dominio de la enseñanza y la investigación de las ciencias del espíritu ha vuelto confusa la lengua común, y justamente a propósito de conceptos como el de amigo y enemigo se hace casi imprescindible una *itío in partes.*

La orgullosa autoconciencia que se expresa en ese *silete* de comienzos de la edad de los Estados se les está cayendo de las manos a los juristas del final de la misma. Muchos buscan hoy día apoyos y revalorizaciones en un derecho natural de corte teológico y moral o incluso en cláusulas generales de una filosofía de los valores. Ya no basta con el positivismo jurídico del siglo xix, y a nadie se le oculta lo abusivo de la utilización revolucionaria de los conceptos de una idea clásica de la legalidad. Frente a la teología y a la filosofía por un lado, y por el otro frente a los reajustes técnico-sociales, el jurista público se encuentra en una posición intermedia y a la defensiva; ya no puede contar con la intangibilidad autóctona de su posición, y la información contenida en sus definiciones está en suspenso. Una situación tan caótica justificaría por sí misma la reimpresión de un escrito, agotado hace ya muchos años, sobre el concepto de lo polít ico, aunque no sea más que por rescatar un documento auténtico de sus falsas mitificaciones y hacer posible una expresión auténtica

de la información precisa que contenía en su momento originario.

El interés por el sentido literal de un enunciado de este tipo se justifica de forma aún más patente en medios extracientíficos como la vida pública diaria y la publicística de los medios de masas. En estos dominios se suele supeditar todo a los objetivos inmediatos de la lucha política cotidiana o del consumo. Aquí cualquier intento de encuadrar algo científicamente resulta sin más absurdo. Y es en este medio donde, lo que fue en su momento un primer y cauteloso intento de demarcar un cierto campo conceptual, se ha visto transformado en un slogan primitivo, una denominada «teoría de amigo y enemigo» conocida sólo de oídas y endosada siempre al partido contrario. En esto el autor no puede hacer mucho más que tratar de poner a salvo el texto en su conjunto. Por lo demás tiene que ser consciente de que los efectos y consecuencias de sus publicaciones escapan a su control. Sobre todo los escritos menores acostumbran a tomar su propio derrotero, y lo que el autor ha hecho realmente con ellos «sólo lo revela el día siguiente».

Prosecución de la respuesta

La situación de partida sigue siendo la misma, y ninguno de sus desafíos puede considerarse superado. La contradicción entre el uso oficial de los conceptos clásicos y la realidad efectiva de los objetivos y métodos revolucionarios universales no ha hecho sino agudizarse. La reflexión sobre este reto no puede ser abandonada; hay que seguir intentando desarrollar una respuesta.

¿Pero cómo se podría hacer esto? El tiempo de los sistemas ha pasado. En la época en la que los Estados europeos tuvieron su máximo auge, hace unos trescientos años, surgieron también magníficos sistemas de pensamiento. Pero ahora ya no se puede seguir edificando de esa manera. Hoy día sólo cabe ya volver la vista hacia la historia, en una reflexión que cobre conciencia de la gran época del *iuspublicum europaeum* y de la sistemática de sus conceptos de Estado, guerra y enemigo justo. Es lo que yo he intentado en mi libro sobre el *Nomos der Erde* (1950).

Una posibilidad distinta y alternativa sería pasarse al aforismo. Pero a mí, como jurista que soy, eso me resulta imposible. En el dilema entre sistema y aforismo sólo conozco una salida: mantener

presente el fenómeno y someter las cuestiones que brotan incesantemente de situaciones siempre nuevas y tumultuosas a la verificación de sus criterios. Así un conocimiento enlaza con el anterior y empieza a formarse una cadena de corolarios. Entretanto disponemos ya de un buen acopio de ellos, pero no sería demasiado práctico recargar con ellos la reimpresión de una obra del año 1932. Aquí sólo puede entrar en consideración una categoría muy especial de tales corolarios, la que proporciona una panorámica sobre las relaciones internas de un determinado campo conceptual. Su objeto es acotar un terreno en el que los conceptos se informan unos a otros en virtud de su posición dentro de aquél. Una panorámica de esta índole puede ser la mayor utilidad para el objetivo didáctico de este escrito.

La reimpresión de 1932 presenta el texto tal como estaba, como un documento con todas sus deficiencias. Su defecto principal está en que en él no se deslindan y diferencian con suficiente claridad y precisión los diversos tipos de enemigos: convencional, real o absoluto. Debo una indicación de esta laguna a un francés, Julien Freund, de la Universidad de Estrasburgo, y a un americano, George Schwab, de la Columbia University de Nueva York. La discusión sobre el problema sigue su curso imparable y se está produciendo un genuino progreso en la conciencia del mismo. Pues las nuevas formas y métodos contemporáneos de la guerra nos fuerzan a reconsiderar el fenómeno de la hostilidad. He intentado mostrar esto de la mano de un ejemplo de especial actualidad y agudeza en una obra independiente sobre la *Teoría del partisano,* que se ha publicado al mismo tiempo que esta reimpresión. Un segundo ejemplo no menos expresivo es el que proporciona la llamada guerra fría.

En la moderna guerra de partisanos, tal como se inició en la conflagración chino-japonesa a partir de 1932, luego en la segunda guerra mundial y finalmente, desde 1945, en Indochina y otros países, se unen dos procesos de signo opuesto, dos modalidades completamente distintas de guerra y hostilidad: por una parte, una resistencia autóctona que es en esencia defensiva y que la población de un país opone a un invasor extranjero, y por la otra, el apoyo y utilización de tal resistencia por terceras potencias interesadas y de actitud agresiva hacia el resto del mundo. El partisano, que para la manera tradicional de hacer la guerra era un simple «irregular», una figura marginal, se ha convertido entre tanto, si no en figura central, sí desde luego en pieza clave de la manera de hacer la guerra en

nombre de revoluciones de ámbito mundial. Baste recordar la máxima con la que los ejércitos alemanes prusianos esperaban vencer al partisano: la tropa combate al enemigo, pero al merodeador lo elimina la policía.

También en esa otra forma moderna de hacer la guerra ahora, la llamada guerra fría, se quiebran todos los ejes conceptuales que soportaban antes el sistema tradicional de delimitar y regular la guerra. La guerra fría se burla de todas las distinciones clásicas entre guerra, paz y neutralidad, entre política y economía, entre militar y civil, entre combatiente y no combatiente; lo único que mantiene es la distinción entre amigo y enemigo, cuya estricta consecuencia constituye su origen y esencia.

No es de extrañar que la vieja palabra inglesa *foe* haya despertado de su largo letargo arcaico de cuatrocientos años, y que en los dos últimos decenios haya empezado a volver a usarse junto a *enemy.* ¿Y cómo podría mantenerse viva una reflexión sobre la distinción entre amigo y enemigo en una época que produce medios nucleares de aniquilación y desdibuja al mismo tiempo la distinción entre guerra y paz? El gran problema es y sigue siendo la delimitación de la guerra, la cual no será sin embargo más que un juego cínico, una representación de *dogfighty* o un autoengaño sin contenido, si no se la vincula por ambas partes con una relativización de la hostilidad.

El prólogo a la reimpresión de un escrito breve no puede proponerse tratar exhaustivamente de estos problemas ni compensar las obvias lagunas y deficiencias de un texto de hace treinta años. Tampoco vale la pena que intente reemplazar a un libro que está por escribirse. Es mejor contentarse con ofrecer algunas indicaciones sobre las causas que explican que se haya mantenido vivo el interés por esa obra y que han hecho aconsejable su reimpresión.

Marzo 1963

CARL SCHMITT

EL CONCEPTO DE LO POLITICO
(Texto de 1932)

i

El concepto del Estado supone el de lo político. De acuerdo con el uso actual del término, el Estado es el *status* político de un pueblo organizado en el interior de unas fronteras territoriales. Esto es tan sólo una primera aproximación, que no intenta determinar conceptualmente el Estado, cosa que tampoco hace falta, pues lo que interesa aquí es la esencia de lo político. Por el momento podemos dejar e n suspenso cuál es la esencia del Estado, si es una máquina o un organismo, una persona o una institución, una sociedad o una comunidad, una empresa, una colmena o incluso una «serie básica de procedimientos». Todas estas definiciones y símiles presuponen o anticipan demasiadas cosas en materia de interpretación, sentido, ilustración y construcción, y esto las hace poco adecuadas como pnnto de partida para una exposición sencilla y elemental. Por el sentido del término y por la índole del fenómeno histórico, el Esta- < Ii > representa un determinado modo de estar de un pueblo, esto es, el modo que contiene en el caso decisivo la pauta concluyente, y 1>or esa razón, frente a los diversos *status* individuales y colectivos (roncamente posibles, él es el *status* por antonomasia. De momento no cabe decir más. Todos los rasgos de esta manera de representárselo —*status* y pueblo— adquieren su sentido en virtud del rasgo

adicional de lo político, y se vuelven incomprensibles si no se entiende adecuadamente la esencia de lo político.

Es raro encontrar una definición clara de lo político. En general la palabra se utiliza sólo negativamente, en oposición a otros conceptos diversos, por ejemplo en antítesis como la de política y economía, política y moral, política y derecho, y a su vez, dentro del derecho, entre derecho político y derecho civil etc.[1]. Es cierto que, dependiendo del contexto y de la situación concreta, este tipo de contraposiciones negativas, en general más bien polémicas, pueden llegar a arrojar un sentido suficientemente claro. Pero esto no equivale todavía a una determinación de lo específico. Casi siempre lo «político» suele equipararse de un modo u otro con lo «estatal», o al menos se lo suele referir al Estado[2]. Con ello el Estado se muestra

[1] La contraposición de derecho y política se confunde frecuentemente con la de derecho civil y derecho público, por ejemplo, Blunstschli, *Allgemeines Staatsrecht* (1868), p. 219: «La propiedad es un concepto del derecho privado, no un concepto político.» La significación política de esta antítesis quedó de manifiesto con particular nitidez en las explicaciones que se dieron de la expropiación del patrimonio de las casas antes reinantes en Alemania en 1925 y 1926; sirva de ejemplo la siguiente frase tomada del discurso del diputado Dietrich (Sesión del Reichstag del 2 de diciembre de 1925, informes 4717): «Somos de la opinión de que de lo que se trata aquí no es en ningún caso de cuestiones propias del derecho privado, sino únicamente de cuestiones políticas» (Gritos de «¡muy bien!» entre los demócratas y la izquierda).

[2] También en las definiciones de lo político que utilizan el concepto del «poder» como rasgo decisivo, este poder aparece en general como poder del Estado, por ejemplo en Max Weber: aspiración a participar en el poder o a influir sobre su distribución, bien entre Estados, bien dentro del estado entre los grupos humanos que éste abarca; o bien: «La dirección e influencia sobre una asociación política, o lo que es lo mismo en la actualidad: de un Estado» *(Politik ais Beruf,* 2.ª ed., 1926, p. 7), o bien (en *Parlament undRegierungim neugeordneten Deutschland,* 1918, p. 51): «La esencia de la política, como seguiremos teniendo que recordar con frecuencia, es lucha, competencia por hacerse con aliados y con seguidores voluntarios.» H. Triepel, *Staatsrecht und Politik,* 1927, p. 16, dice: «Hasta hace pocos decenios la política se ha entendido lisa y llanamente como teoría del Estado... Waitz, por ejemplo, califica a la política de elucidación científica de las relaciones y circunstancias del Estado, por referencia tanto a la evolución histórica de los Estados en general como a las circunstancias y necesidades del Estado actual.» Triepel procede a continuación a criticar con argumentos válidos y comprensibles la apariencia de apoliticidad, de consideración «puramente» jurídica, de la escuela de Gerber y Laband, así como los intentos de proseguirla en la postguerra (Kelsen). No obstante, Triepel no llega a advertir el sentido puramente político de tal pretensión de «pureza apolítica», ya que sigue aferrado a la ecuación político = estatal. De hecho, y como veremos más adelante una y otra vez, una manera particularmente típica e intensiva de hacer

como algo político, pero a su vez lo político se muestra como algo estatal, y éste es un círculo vicioso que obviamente no puede satisfacer a nadie.

En la bibliografía jurídica se encuentran muchas aproximaciones a lo político de carácter análogo. Pero cuando no persiguen un objetivo político polémico, suele haber que entenderlas desde el interés práctico-técnico propio de las sentencias jurídicas o administrativas sobre casos individuales. Por regla general su significado deriva del hecho de que presuponen que el Estado en cuyo marco se mueven no es problemático. Existe por ejemplo jurisprudencia y bibliografía sobre el concepto de «asociación política» o de la «reunión política» en el derecho de asociaciones[3]; y por otro lado la práctica del derecho administrativo francés ha intentado fundar un

política consiste justamente en calificar al adversario de político y a uno mismo de apolítico (lo que en este contexto significa algo así como científico, justo, objetivo, no partidista, etc.).

[3] De acuerdo con el artículo 3, parte 1 del Deutsches Reichsvereinsgesetz del 19 de abril de 1908, es asociación política «toda asociación que tiene por objeto influir en las cuestiones políticas». En la práctica, tales cuestiones políticas vienen a ser aquellas que se refieren a la conservación o modificación de la organización estatal, o a la influencia sobre las funciones del Estado o sobre las corporaciones de derecho público integradas en él. En el marco de este tipo de especificaciones se produce habitualmente una transición sin solución de continuidad entre las cuestiones políticas, las estatales y las públicas. Hasta 1906 (Sentencia del Kammergericht del 12 de febrero de 1906, *Jokow* 31 C. 32-24) en Prusia la práctica judicial contempló bajo la VO. del 13 de marzo de 1850 (*GesS* p. 277) toda actividad de asociaciones eclesiásticas y religiosas sin cualidad corporativa, incluso las sesiones de meditación religiosas, como influencia sobre cuestiones públicas o explicitación de las mismas; sobre el desarrollo de tal práctica, cfr. H. Geffcken, «Öffentliche Angelegenheit, politischer Gegenstnd und politischer Verein nach preußischem Recht», *FestschriftfE. Friedber,* 1908, pp. 287 y ss. Cuando se produce el reconocimiento judicial del carácter no estatal de las cuestiones religiosas, culturales, sociales, etc., ello proporciona un indicio importante, incluso decisivo, de que determinados ámbitos quedan apartados del Estado y su dominio en calidad de esferas de influencia e interés de determinados grupos y organizaciones. Lo cual, en el lenguaje del siglo XIX, significa que la «sociedad» se enfrenta con el «Estado» como ámbito autónomo respecto de él. Si la teoría del Estado, la ciencia jurídica y las expresiones al uso siguen partiendo de que político es lo mismo que estatal, hay que llegar a la conclusión (no por lógicamente imposible menos inevitable, al parecer, en la práctica) de que todo lo que no es estatal, luego todo lo «social», ¡es por lo tanto apolítico! Esto es en parte un error debido a la ingenuidad, y que contiene toda una serie de ejemplos ilustradores de la doctrina de V. Pareto sobre residuos y derivaciones {*Théorie de Sociologie générale,* ed. francesa de 1917y1919,l,pp. 450 y ss., II, pp. 785 y ss.); pero es también, en unión apenas discernible con ese error, un me-

concepto del «móvil político» *(mobile politique)* con el fin de poder distinguir con su ayuda entre actos gubernamentales «políticos» *(actes de gouvernement)* y actos administrativos «no políticos», y sustraer así los primeros al control de la justicia administrativa[4].

Este tipo de determinaciones conceptuales, que deben su origen a las necesidades de la práctica jurídica, no pretenden en el fondo otra cosa que proporcionar un asidero práctico para la delimitación

dio táctico de la mayor utilidad y eficacia dentro de la lucha política interna con el estado vigente y su organización específica.

[4] Jèze, *Les principes généraux du droit administratif* I, 3.ª ed., 1925, p. 392, para quien toda esta distinción no es sino cuestión de *opportunité politique.* También R. Alibert, *Le controle jurisdictionnelde l'administration,* Paris, 1926, pp. 70yss. Más bibliografía en R. Smend, *Die politische Gewalt im Verfassungsstaat und das Problem der Staatsform,* Festschrift Kahl, Tübingen, 1923, p. 16; también *Verfassung und Verfassungsrecht,* pp. 103, 133, 154, y el informe contenido en las publicaciones del Institut International de Droit Public, 1930; allí también los informes de R. Laun y P. Duez. Del de Duez (p. 11) tomo una definición particularmente interesante en relación con el criterio de lo político (orientación según amigos y enemigos) propuesto en estas páginas: la del *acte de gouvernement* específicamente político, y que procede de Dufour («à l'époque le gran constructeur de la théorie des actes de gouvernement»), *Traité de Droit Administratif appliqué* V, p. 128: «ce qui fait l'acte de gouvernement, c'est le but que se propose l'auteur. L'acte qui a pour but la défense de la société prise en elle-même ou presonnifié dans le gouvernement, contre ses *ennemis* intérieurs ou extérieurs, avoués ou cachés, présents ou à venir, voilà l'acte de gouvernement». La distinción entre «actes de gouvernement» y «actes de simple administration» obtuvo una nueva significación cuando en junio de 1851, en la Asamblea Nacional francesa, se discutió sobre la responsabilidad parlamentaria del Presidente de la República, y el Presidente pretendía asumir la responsabilidad *propiamente* política, esto es, la de los *actos de gobierno;* cfr. Esmein-Nèzard, *Droit Constitutionnel* 7.ª ed. I, p. 234. Distinciones análogas en la elucidación de las competencias y atribuciones de un «Geschäftsministerium» según art. 52, parte 2 de la Constitución Prusiana a propósito de la cuestión de si tal «ministerio ejecutivo» sólo debería evacuar los asuntos «corrientes» en el sentido de asuntos políticos; cfr. Stier-*§oxr \ \o,Arch. öfR.* 9 (1925), p. 233; L. Waldecker,*Kommentar zur Preußischen Verfassung,* 2.ª ed., 1928, p. 167, y la sentencia del Staatsgerichtshofdel Deutsches Reich del 21 de noviembre de 1925 (RGZ 112, Apéndice, p. 5). No obstante, aquí se prescinde en última instancia de toda distinción entre asuntos corrientes (no políticos) y otros (políticos). Sobre la contraposición entre asuntos corrientes (administración) y política reposa el artículo de A. Scháffies, «Uber den wissenschaftlichen Begriffder Politik», *Zeitschriftfür die gesamte Staatswissenschaft* 53 (1897); Karl Mannheim, *Ideologie und Utopie,* Bonn, 1929,pp. 71 y ss., recoge esta contraposición como «punto de partida y orientación». De naturaleza análoga son también distinciones como la de que la ley (o el derecho) es política solidificada, que la política es ley (o derecho) en curso de producción, que lo uno es estático y lo otro dinámico, etc.

de los diversos supuestos de hecho que se producen dentro de un I Astado en el marco de su práctica jurídica. Su objetivo no es una definición general de lo político. Por eso su referencia al Estado o lo estatal no causa mayores problemas mientras siga siendo posible considerar el Estado y sus instituciones como algo firme, lógico y natural. Lo mismo ocurre con las determinaciones conceptuales generales de lo político que se agotan en la referencia al «Estado»; se entienden, y tienen en esta medida su justificación científica, en tanto en cuanto el Estado constituye de hecho una magnitud clara e inequívocamente determinada, en neta contraposición a los grupos e instancias «no políticos», es decir, en tanto en cuanto el Estado mantenga el monopolio de lo político. Así ocurría allí donde, como en el siglo xvin, el Estado no reconocía «sociedad» alguna como antagonista, o al menos donde (como en Alemania durante el xix y parte del xx) el Estado, como poder estable y distinto, se encontraba *por encima* de la «sociedad».

Por el contrario la ecuación estatal = político se vuelve incorrecta e induce a error en la precisa medida en la que Estado y sociedad se interpenetran recíprocamente; en la medida en que todas las instancias que antes eran estatales se vuelven sociales y, a la inversa, todas las instancias que antes eran «meramente» sociales se vuelven estatales, cosa que se produce con carácter de necesidad en una comunidad organizada democráticamente. Entonces los ámbitos antes «neutrales» —religión, cultura, educación, economía— dejan <le ser naturales en el sentido de no estatales y no políticos. Como concepto opuesto a esas neutralizaciones y despolitizaciones de importantes dominios de la realidad surge un Estado tata/basado en la identidad de Estado y sociedad, que no se desinteresa de ningún dominio de lo real y está dispuesto en potencia a abarcarlos todos. De acuerdo con esto, en esta modalidad de Estado *todo* es al menos potcncialmente político, y la referencia al Estado ya no está en condiciones de fundamentar ninguna caracterización específica y distintiva de lo «político».

Este desarrollo tiene su punto de partida en el Estado absoluto del XVIr], pasa por el Estado neutral (no intervencionista) del xix y llega al I atado total del xx (cfr. Cari Schmitt, *Der Hüter der Verfassung,* Tübingen, 1931, pp. 78-79). La democracia se ve obligada a cancelar todas las distin- < iones que caracterizan al liberalismo decimonónico, y al eliminar la oposición entre Estado y sociedad (entre lo político y lo social) tiene que dejar

también en suspenso las contraposiciones y escisiones correspondientes a la situación del xix:

religioso (confesional)	en oposición a político
cultural	en oposición a político
económico	en oposición a político
jurídico	en oposición a político
científico	en oposición a político

así como otras muchas antítesis desde luego polémicas y por eso mismo a su vez políticas. Los pensadores más profundos del xix advirtieron esto tempranamente. En las *Weltgeschichtliche Betrachtungen* de Jacob Burckhardt (de alrededor de 1870) se encuentran una serie de frases sobre la «democracia, esto es, sobre una acepción del mundo en la que confluyen mil fuentes diversas, y que posee a su vez un contenido muy diferente según el estrato del que proceden sus adictos, pero que es consecuente *en un punto:* nunca le parece suficiente el poder del Estado sobre el individuo. De ese modo *desdibuja la frontera entre Estado y sociedad,* asigna al Estado todo cuanto supone que no va a hacer la sociedad, pero se empeña en que *todo* sea siempre discutible y móvil, y acaba reivindicando para ciertas castas un derecho especial al trabajo y a la subsistencia». Burckhardt advierte también con claridad la contradicción entre democracia y Estado constitucional liberal: «Así pues el Estado debe ser por una parte la realización y la expresión de la idea de cultura de cada partido, pero por la otra sólo debe constituir el ropaje visible de la vida civil y ser ciertamente omnipotente, ¡pero sólo *adhocl* Tiene que *poder* todo lo imaginable, pero nada le debe *estar permitido;* en particular no le debe estar permitido defender su propia forma vigente contra crisis alguna..., pero eso sí, todo el mundo quisiera tomar parte en su ejercicio del poder. Y así, mientras la forma del Estado se vuelve cada vez más discutible, el *ámbito* de su poder es cada vez más extenso» (Ed. de Króner, pp. 133, 135, 197).

En un principio la teoría del Estado alemana se atuvo (bajo la influencia del sistema de la filosofía del Estado hegeliana) a la idea de que el Estado es cualitativamente distinto de la sociedad y algo superior a ella. Un Estado situado por encima de la sociedad podría calificarse de universal, pero no de total en el sentido contemporáneo de la negación polémica de un Estado neutral (respecto de cultura y economía), para el cual la economía y su derecho son literalmente y *eo ipso* algo apolítico. Sin embargo a partir de 1848 la distinción cualitativa entre Estado y sociedad, que sostienen aún Lorenz von Stein y Rudolf Gneist, empieza a perder su nitidez original. En mi tratado *Hugo Preuss, sein Staatsbegriffund seine Stellung in der deutschen Staatslehre (Hugo Preuss: su concepto del Estado y su posición en la teoría del Estado alemana,* Tübingen, 1930), he mostrado las líneas fundamentales de la evolución de la teoría del Estado en Alemania, que a despecho de ciertas

restricciones, reservas y compromisos no deja en último extremo de seguir el paso del desarrollo histórico hacia una identificación democrática de Estado y sociedad.

En A. Haenel puede advertirse un interesante estadio intermedio, de corte nacional-liberal, dentro de este proceso. En sus *Studien wm deutschen Staatsrecht II (Estudios sobre el derecho político alemán),* 1988, p. 219, y *enDeutsches Staatsrecht I (Derecho político alemán),* 1892, p. 110, habla del «evidente error de generalizar el concepto del Estado hasta hacer de él un concepto de la sociedad humana en general». Para él el Estado constituye una «organización social de naturaleza peculiar», que se suma a otras organizaciones de naturalezas diversas existentes en la sociedad, pero «que se eleva por encima de ellas y las abarca»; y si el objetivo común a todas ellas es ciertamente «universal», lo es sin embargo tan sólo por referencia al cometido *concreto* de delimitar y articular las fuerzas y voluntades que actúan en la sociedad, esto es, en la función específica que conviene al *derecho.* Haenel descalifica también por incorrecta la idea de que, al menos *enpotencia,* el Estado tendría también como objetivo propio todos los objetivos sociales de la humanidad; el Estado es pues para él en efecto universal, pero en modo alguno total.

El paso más importante en esta evolución es la teoría de la Genossenschaft de Gierke (el primer volumen de su *Deutsches Genossenschaftsrecht* apareció en 1868). Aquí el Estado se concibe como una corporación de naturaleza *esencialmente igual* a la de las demás corporaciones. Bien es verdad que junto a los elementos corporativos tenían que integrarse en el Estado también elementos de dominio, y que éstos aparecen unas veces con más relieve y otras con menos. Pero como se trataba en cualquier caso de una teoría de la corporación, no de una teoría del Estado como estructura de dominio, las consecuencias democráticas de su posición se imponían por sí mismas. En Alemania extrajeron esas consecuencias Hugo Preuss y K. Wolzendorff; en Inglaterra en cambio condujeron a teorías del pluralismo (cfr. sobre esto inf., p. 40).

A propósito de la doctrina de Rudolf Smend sobre la integración del Estado, y a reserva de ulteriores investigaciones, creo poder afirmar que se corresponde con una situación política en la que ya la sociedad no es objeto de integración en un Estado preexistente (como ocurre con la burguesía alemana en el Estado monárquico del xix), sino que es ella misma la que debe integrarse en el Estado incorporándose a él. Que una situación de esta naturaleza lleva consigo la exigencia de un Estado total queda de manifiesto con la mayor claridad en la observación de Smend (*Verfassung und Verfasaungsrecht, Constitución]) Derecho Constitucional,* 1928, p. 97, nota 2) a propósito de una frase de H. Trescher (en la tesis doctoral de éste sobre Montesquieu y Hegel, 1918), que dice que la teoría de la división de poderes de Hegel representa «la más viva penetración de *todas* las esferas sociales por el Estado, con el objetivo general de ganar para la totalidad de éste

todas las fuerzas vitales del cuerpo del pueblo». Pues bien, Smend afirma que éste es «exactamente el concepto de integración» de su libro sobre la Constitución. En realidad es el Estado total, que ya no conoce nada que pueda considerarse como absolutamente apolítico, el que tiene que eliminar la despolitización del xix, poniendo así fin al axioma de una economía libre (apolítica) y de un Estado libre respecto de la economía.

2

Si se aspira a obtener una determinación del concepto de lo político, la única vía consiste en proceder a constatar y a poner de manifiesto cuáles son las categorías específicamente políticas. Pues lo político tiene sus propios criterios, y éstos operan de una manera muy peculiar en relación con los diversos dominios más o menos independientes del pensar y el hacer humanos, en particular por referencia a lo moral, lo estético y lo económico. Lo político tiene que hallarse en una serie de distinciones propias últimas a las cuales pueda reconducirse todo cuanto sea acción política en un sentido específico.

Supongamos que en el dominio de lo moral la distinción última es la del bien y el mal; que en lo estético lo es la de lo bello y lo feo; en lo económico la de lo beneficioso o lo perjudicial, o tal vez la de lo rentable y lo no rentable. El problema es si existe alguna distinción específica, comparable a esas otras aunque, claro está, no de la misma o parecida naturaleza, independiente de ellas, autónoma y que se imponga por sí misma como criterio simple de lo político; y si existe, ¿cuál es?

Pues bien, la distinción política específica, aquella a la que pueden reconducirse todas las acciones y motivos políticos, es la distinción de *amigo y enemigo.* Lo que ésta proporciona no es desde luego una definición exhaustiva de lo político, ni una descripción de su contenido, pero sí una determinación de su concepto en el sentido de un criterio. En la medida en que no deriva de otros criterios, esa distinción se corresponde en el dominio de lo político con los criterios relativamente autónomos que proporcionan distinciones como la del bien y el mal en lo moral, la de belleza y fealdad en lo estético, etc. Es desde luego una distinción autónoma, pero no en el sentido de definir por sí misma un nuevo campo de la realidad, sino en el sentido de que ni se funda en una o varias de esas otras distinciones ni se la puede reconducir a ellas.

Si la distinción entre el bien y el mal no puede ser identificada sin más con las de belleza y fealdad, o beneficio y perjuicio, ni ser reducida a ellas de una manera directa, mucho menos debe poder confundirse la oposición amigo-enemigo con aquéllas. El sentido de la distinción amigo-enemigo es marcar el grado máximo de intensidad de una unión o separación, de una asociación o disociación. Y este criterio puede sostenerse tanto en la teoría como en la práctica sin necesidad de aplicar simultáneamente todas aquellas otras distinciones morales, estéticas, económicas y demás. El enemigo político no necesita ser moralmente malo, ni estéticamente feo; no hace falta que se erija en competidor económico, e incluso puede tener sus ventajas hacer negocios con él. Simplemente es el otro, el extraño, y para determinar su esencia basta con que sea existencialmente distinto y extraño en un sentido particularmente intensivo. En último extremo pueden producirse conflictos con él que no puedan resolverse ni desde alguna normativa general previa ni en virtud del juicio o sentencia de un tercero «no afectado» o «imparcial».

En esto la posibilidad de conocer y comprender adecuadamente, y en consecuencia la competencia para intervenir, están dadas tan sólo en virtud de una cierta participación, de un tomar parte en sentido existencial. Un conflicto extremo sólo puede ser resuelto por los propios implicados; en rigor sólo cada uno de ellos puede decidir por sí mismo si la alteridad del extraño representa en el conflicto concreto y actual la negación del propio modo de existencia, y en consecuencia si hay que rechazarlo o combatirlo para preservar la propia forma esencial de vida. En el plano de la realidad psicológica es fácil que se trate al enemigo como si fuese también malo y feo, ya que toda distinción, y desde luego la de la política, que es la más fuerte e intensa de las distinciones y agrupaciones, echa mano de cualquier otra distinción que encuentre con tal de procurarse apoyo. Pero esto no altera en nada la autonomía de esas oposiciones.

Y esto se puede aplicar también en sentido inverso: lo que es moralmente malo, estéticamente feo o económicamente perjudicial no tiene por qué ser también necesariamente hostil; ni tampoco lo que es moralmente bueno, estéticamente hermoso y económicamente rentable se convierte por sí mismo en amistoso en el sentido específico, esto es, político, del término. La objetividad y autonomía propias del ser de lo político quedan de manifiesto en esta mis-

ma posibilidad de aislar una distinción específica como la de amigo-enemigo respecto de cualesquiera otras y de concebirla como dotada de consistencia propia.

3

Los conceptos de amigo y enemigo deben tomarse aquí en su sentido concreto y existencial, no como metáforas o símbolos; tampoco se los debe confundir o debilitar en nombre de ideas económicas, morales o de cualquier otro tipo; pero sobre todo no se los debe reducir a una instancia psicológica privada e individualista, tomándolos como expresión de sentimientos o tendencias privados. No se trata ni de una oposición normativa ni de una distinción «puramente espiritual». En el marco de un dilema específico entre espíritu y economía (y del cual nos ocuparemos en el ap. 8), el liberalismo intenta disolver el concepto de enemigo, por el lado de lo económico, en el de un competidor, y por el lado del espíritu, en el de un oponente en la discusión. Bien es verdad que en el dominio económico no existen enemigos sino únicamente competidores, y que en un mundo moralizado y reducido por completo a categorías éticas quizá ya no habría tampoco otra cosa que oponentes verbales. En cualquier caso aquí no nos interesa saber si es rechazable o no el que los pueblos sigan agrupándose de hecho según que se consideren amigos o enemigos, ni si se trata de un resto atávico de épocas de barbarie; tampoco vamos a ocuparnos de las esperanzas de que algún día esa distinción desaparezca de la faz de la tierra, ni de la posible bondad o conveniencia de hacer, con fines educativos, como si ya no hubiese enemigos. No estamos tratando de ficciones ni de normatividades, sino de la realidad óntica y de la posibilidad real de esta distinción. Se podrán compartir o no esas esperanzas y esos objetivos pedagógicos; pero lo que no se puede negar razonablemente es que los pueblos se agrupan como amigos y enemigos, y que esta oposición sigue estando en vigor, y está dada como posibilidad real, para todo pueblo que exista políticamente.

Enemigo no es pues cualquier competidor o adversario. Tampoco es el adversario privado al que se detesta por cuestión de sentimientos o antipatía. Enemigo es sólo un conjunto de hombres que siquiera eventualmente, esto es, de acuerdo con una posibilidad real, se opone *combativamente* a otro conjunto análogo. Sólo es enemi-

go el enemigo *público,* pues todo cuanto hace referencia a un conjunto tal de personas, o en términos más precisos a un pueblo entero, adquiere *eo ipso* carácter *público.* Enemigo es en suma *host is,* no *inimicus* en sentido amplio; es TioAé^iog, no exQqóc;[5]. A semejanza de lo que ocurre también en muchas otras lenguas, la alemana no distingue entre «enemigos» privados y políticos, y ello da pie a multitud de malentendidos y falseamientos. La famosa frase evangélica «amad a vuestros enemigos» (Mt. 5, 44; Le. 6, 27) es en original «diligite *mímicos* vestros», *ayarcáxe* xoug exQqoúc; u[acóv, y *no* «diligite *hostes* vestros»; aquí no se habla del enemigo político. En la pugna milenaria entre el Cristianismo y el Islam jamás se le ocurrió a cristiano alguno entregar Europa al Islam en vez de defenderla de él por amor a los sarracenos o a los turcos. A un enemigo en sentido político no hace falta odiarlo personalmente; sólo en la esfera de lo privado tiene algún sentido amar a su «enemigo», esto es, a su adversario. La cita bíblica en cuestión tiene menos que ver con la distinción política entre amigo y enemigo que con un eventual intento de cancelar la oposición entre bueno y malo o entre hermoso y feo. Y desde luego no quiere decir en modo alguno que se deba amar a los enemigos del propio pueblo y apoyarles frente a éste.

La oposición o el antagonismo constituye la más intensa y extrema de todas las oposiciones, y cualquier antagonismo concreto se aproximará tanto más a lo político cuanto mayor sea su cercanía al punto extremo, esto es, a la distinción entre amigo y enemigo. *Dentro* del Estado como unidad política organizada, que decide por sí misma como un todo sobre amigo y enemigo, y *junto* a las decisio-

[5] En Platón, *Politeia* V, XVI, 470, se pone un fuerte acento sobre la oposición entre 7io^8(j,io<; y sxQpóq, y se la correlaciona además con la que existe entre nó'kz-(xoc; (guerra) y *axáaiq* (revuelta, revolución, rebelión, guerra civil). Para Platón, la guerra propiamente dicha sólo puede ser entre griegos y bárbaros (que son «enemigos por naturaleza»); las luchas entre griegos, por el contrario, son para él *axáaeiq* (lo que Otto Apelt, en su edición de la *Philosophische Bibliothek,* traduce por «Zwietrach», disensión). Lo que opera aquí es la idea de que un pueblo no puede hacer la guerra contra sí mismo, y que una «guerra civil» sólo puede ser automasacre, no en cambio formación de un nuevo Estado o incluso de un nuevo pueblo. Para el concepto de *hostis* acostumbra a citarse un pasaje del Digesto, 50, 16, 118, de Pomponio. La definición más clara es la que se encuentra, junto con otros testimonios, en el *Lexicón totius latinitatis* de Forcellini, III, 320 y 511: Hostis is est cum quo publice bellum habemus ... in que ab inimico differt, qui est is, quocum habemus privata odia. Distinguí etiam sic possunt, ut inimicus sit qui nos odit; hostis qui oppugnat.

nes políticas primarias y en su apoyo, surgen numerosos conceptos *secúndanos* adicionales de lo «político». Esto ocurre en primer lugar con ayuda de la equiparación de lo político y lo estatal que mencionábamos más arriba. Entre sus consecuencias está el que se oponga por ejemplo una actitud de «política de Estado» a otra de naturaleza partidista, o que se pueda hablar de una política religiosa, educativa, comunal, social, etc., del propio Estado. Sin embargo también en estos casos el concepto de lo político se sigue construyendo a partir de una oposición antagónica dentro del Estado, aunque eso sí, relativizada por la mera existencia de la unidad política del Estado que encierra en sí todas las demás oposiciones[6]. Y finalmente llegan a producirse también formas ulteriores de «política», aún más debilitadas, degradadas hasta extremos *parasitanos* y caricaturescos, en las cuales de la agrupación original según el criterio de amigo y enemigo no queda más que un momento de antagonismo cualquiera, que se expresa en tácticas y prácticas de todo género, en formas diversas de competencia e intriga, y que acaba calificando de «políticos» los más extravagantes negocios y manipulaciones. Sin embargo la convicción de que la esencia de las relaciones políticas se caracteriza por la presencia de un antagonismo concreto sigue vigente en la forma usual de emplear el lenguaje en este terreno, incluso en aquellos casos en los que falta toda conciencia de hablar «en serio».

Hay dos fenómenos que cualquiera puede comprobar y en los cuales puede advertirse esto a diario. *En primer lugar*; todos los conceptos, ideas y palabras poseen un sentido *polémico;* se formulan con vistas a un antagonismo concreto, están vinculados a una situación concreta cuya consecuencia última es una agrupación según amigos y enemigos (que se manifiesta en guerra o revolución), y se convierten en abstracciones vacías y fantasmales en cuanto pierde vigencia esa situación. Palabras como estado, república[7], sociedad, clase, o

[6] Existe una «política social» únicamente desde el momento en que una clase con suficiente significación política planteó sus exigencias «sociales»; la antigua asistencia a los pobres y miserables no se entendía como problema político, ni tenía esa denominación. Del mismo modo, sólo había una política eclesiática allí donde la Iglesia funcionaba como interlocutor político relevante.

[7] Maquiavelo, por ejemplo, llama república a todo Estado que *no* es una monarquía; esta forma de expresarse ha condicionado las definiciones hasta la actualidad. Richard Thoma define la democracia como Estado *sin* privilegios, con lo que todo Estado que contempla privilegios queda calificado como no democrático.

también soberanía, estado de derecho, absolutismo, dictadura, plan, estado neutral, estado total, etc., resultan incomprensibles si no se sabe a quién en concreto se trata en cada caso de afectar, de combatir, negar y refutar con tales términos[8].

El carácter polémico domina sobre todo el uso del propio término «político», ya sea que se moteje al adversario de «apolítico» (en el sentido de estar fuera del mundo, de no tener acceso a lo concreto), ya que se lo pretenda a la inversa descalificar y denunciar como «político», con el fin de mostrarse uno mismo por encima de

[8] También aquí son posibles numerosas formas y grados dentro del carácter polémico, pero siempre resulta reconocible la condición esencialmente polémica de la formación de los conceptos y términos políticos. De este modo cuestiones terminológicas se convierten en instancias altamente politizadas; una palabra, una forma de expresarse, puede constituir al mismo tiempo un reflejo, una señal, una caracterización y hasta un arma de la confrontación hostil. Un socialista de la Segunda Internacional, Karl Renner, en un estudio científico del máximo interés realizado sobre los «institutos jurídicos del derecho privado» en Tübingen, 1929, p. 29, califica de «tributo» la renta que paga el inquilino al propietario de una vivienda. La mayoría de los profesores de derecho, jueces y abogados alemanes considerarían esa denominación como una «politización» inaceptable de las relaciones de derecho privado, y las rechazarían como distorsión de lo que debe ser elucidación «puramente jurídica y científica», pues para ellos la cuestión está ya decidida en el «derecho positivo», y la decisión política del Estado que subyace ha sido reconocida por ellos. Y a la inversa: numerosos socialistas de la Segunda Internacional muestran un positivo interés en que *no* se llamen «tributos» a los pagos a los que la Francia armada obliga a una Alemania desarmada, y que se hable únicamente de «reparaciones». «Reparaciones» suena más jurídico, más legal, más pacífico, menos polémico y menos político que «tributos». No obstante, a una mirada más atenta resultará patente que «reparaciones» posee un carácter más intensamente polémico y en consecuencia político, pues es un término que se sirve políticamente de un juicio de valor negativo, jurídico e incluso moral, con el fin de someter al enemigo vencido, por medio de pagos coactivos, a una descalificación simultáneamente jurídica y moral. En la actualidad la cuestión de si se debe hablar en Alemania de «tributos» o de «reparaciones» se ha convertido en toma de controversia intraestatal. En siglos anteriores se produjo en cierto sentido una controversia inversa entre el emperador alemán (rey de Hungría) y el sultán de Turquía sobre si lo que debía pagar el emperador al sultán era una *pensión* o un «tributo». Aquí el deudor tenía interés en pagar, no un tributo, sino una «pensión», en tanto que el acreedor prefería que fuese un «tributo». Por aquella época parece que las palabras, al menos en las relaciones entre cristianos y turcos, eran más abiertas y objetivas, y que los conceptos jurídicos no se habían convertido aún en medios de coacción política en un grado comparable. Ahora bien, Bodino, que es el que menciona esta controversia (*Les six livres de la république,* 2.ª ed., 1580. p. 84), añade: en general «pensión» se paga únicamente para protegerse, no de otros enemigos, sino del protector mismo, y para evitar mediante rescate una invasión *(pourse racheter de l'invasiónj.*

él en su calidad de «apolítico» (en el sentido de puramente objetivo, puramente científico, puramente moral, puramente jurídico, puramente estético, puramente económico, o en virtud de cualquier otra de estas purezas polémicas).

En segundo lugar; en la manera usual de expresarse en el marco de las polémicas cotidianas intraestatales el término *político* aparece muchas veces como equivalente a *propio de la política de partidos;* la inevitable «falta de objetividad» de toda decisión política, defecto que no es sino reflejo de la distinción entre amigo y enemigo inherente a toda conducta política, se expresa en las penosas formas y horizontes que dominan la concesión de puestos y política de sinecuras de los partidos políticos. Cuando por referencia a esto se pide una «despolitización», lo que se está buscando no es sino una superación del aspecto *partidista* de lo político, etc. La ecuación política = política de partido se hace posible cuando empieza a perder fuerza la idea de una unidad política (del «Estado») capaz de relativizar a todos los partidos que operan en la política interior, con sus correspondientes rivalidades, con lo cual éstas adquieren una intensidad superior a la de la oposición común, en la política exterior, respecto de otros Estados. Cuando dentro de un Estado las diferencias entre partidos políticos se convierten en «las» diferencias «políticas a secas», es que se ha alcanzado el grado extremo de la escala de la «política interior», esto es, que lo que decide en materia de confrontación armada ya no son las agrupaciones de amigos y enemigos propias de la política exterior sino las internas del Estado. Esa posibilidad efectiva de lucha que tiene que estar siempre dada para que quepa hablar de política, cuando se da un «primado de la política interior» como el descrito, ya no se refiere con plena consecuencia a la guerra entre dos unidades populares organizadas (Estados o Imperios) sino a la *guerra civil.*

Pues es constitutivo del concepto de enemigo el que en el dominio de lo real se dé la eventualidad de una lucha. Y en este punto hay que hacer abstracción de todas las modificaciones en la técnica de la guerra y del armamento, que, al hilo del desarrollo histórico, se han ido produciendo al azar. Guerra es una lucha armada entre unidades políticas organizadas, y guerra civil es una lucha armada en el seno de una unidad organizada (que sin embargo se vuelve justamente por ello problemática). Lo esencial en el concepto del armamento es que se trata de medios para producir la muerte física de personas. Igual que en el caso de la palabra «enemigo», aquí debe to-

marse la palabra «lucha» en su sentido esencial y originario. No significa competencia, ni la pugna «puramente intelectual» de la discusión, ni una «porfía» simbólica que en realidad todo el mundo lleva a cabo de una u otra forma, ya que toda vida humana no deja de ser una «lucha», y cada hombre es un «luchador». Los conceptos de amigo, enemigo y lucha adquieren su sentido real por el hecho de que están y se mantienen en conexión con la posibilidad real de matar físicamente. La guerra procede de la enemistad, ya que ésta es una negación óntica de un ser distinto. La guerra no es sino la realización extrema de la enemistad. No necesita ser nada cotidiano ni normal, ni hace falta sentirlo como algo ideal o deseable, pero tiene desde luego que estar dado como posibilidad efectiva si es que el concepto del enemigo ha de tener algún sentido.

No hay que entender por lo tanto que la existencia política no sea sino guerra sangrienta, y que cada acción política sea una acción militar de lucha, como si cada pueblo se viese constante e ininterrumpidamente enfrentado, respecto de los demás, con la alternativa de ser amigo o enemigo; y mucho menos aún que lo políticamente correcto no pueda consistir precisamente en la evitación de la guerra. La definición de lo político que damos aquí no es belicista o militarista, ni imperialista ni pacifista. Tampoco pretende establecer como «ideal social» la guerra victoriosa ni el éxito de una revolución, pues la guerra y la revolución no son nada «social» ni «ideal»[9]. La lucha militar no es en sí misma la «prosecución de la política con otros medios», como acostumbra a citarse de modo incorrecto la frase de Clausewitz[10], sino que, como tal guerra, posee

[9] A la tesis de Rudolf Stammler, apoyada en argumentos kantianos, de que «el ideal social» es «la comunidad de hombres dotados de libre voluntad», Erich Kaufmann, Das *Wesen des Völkerrechts und die clausula rebus sie stantibus,* 191 1,p. 146, le opone la siguiente propuesta: «El ideal social no es la comunidad de los hombres dotados de libre voluntad, sino la guerra victoriosa: la guerra victoriosa como último medio para ese fin supremo» (que es la participación del Estado en la historia universal y su afirmación dentro de ella). Esta frase se sirve de la idea típicamente liberal y neokantiana del «ideal social», con la que sin embargo las guerras en general, incluidas las victoriosas, son tan inconmensurables como incompatibles, y la asocia con la idea de la «guerra victoriosa», procedente del mundo de ideas de la filosofía de la historia de cuño hegeliano y kantiano, dentro del cual no existe a su vez ningún «ideal social». De este modo la antítesis, a primera vista tan llamativa, se deshace en dos porciones inconexas, y ni la agresividad retórica del oxímoron logran ocultar la incoherencia estructural ni sanar la fractura teórica.

[10] Clausewitz, *Vom Kriege* III, Berlín, 1934, p. 1400, dice: «La guerra no es sino la prosecución de la política con otros medios.» Para él la guerra es «mero instru-

sus propias reglas, sus puntos de vista estratégicos, tácticos y de otros tipos, y todos ellos presuponen que está dada previamente la decisión política sobre quién es el enemigo. En la guerra los adversarios suelen enfrentarse abiertamente como tales; incluso es normal que aparezcan caracterizados por un determinado «uniforme», de modo que la distinción entre amigo y enemigo no sea ya ningún problema político que tenga que resolver el soldado en acción. En esto estriba la razón de la frase que dijo una vez un diplomático inglés: que el político está mejor entrenado para la lucha que el soldado, porque se pasa la vida luchando, mientras que el soldado sólo lo hace excepcionalmente. La guerra no es pues en modo alguno objetivo o incluso contenido de la política, pero constituye el *presupuesto* que está simpre dado como posibilidad real, que determina de una manera peculiar la acción y el pensamiento humanos y origina así una conducta específicamente política.

Por eso el criterio de la distinción entre amigo y enemigo tampoco significa en modo alguno que un determinado pueblo tenga que ser eternamente amigo o enemigo de otro, o que la neutralidad no sea posible, o no pueda ser políticamente sensata. Lo que ocurre es que el concepto de la neutralidad, igual que cualquier otro concepto político, se encuentra también bajo ese supuesto último de la posibilidad real de agruparse como amigos o enemigos. Si sobre la tierra no hubiese más que neutralidad, no sólo se habría terminado la guerra sino que se habría acabado también la neutralidad misma, del mismo modo que desaparecería cualquier política, incluida la

mentó de la política». Y ciertamente la guerra es también eso; lo que ocurre es que su significación para el conocimiento de la esencia de lo político no se agota con esa proposición. Y si se mira más atentamente, tampoco para Clausewitz es la guerra uno más entre los diversos instrumentos de la política, sino que constituye la «última ratio» de la agrupación según amigos y enemigos. La guerra posee su propia «gramática» (sus propias reglas técnico-militares), pero la política es y sigue siendo su «cerebro»; la guerra no posee ninguna «lógica propia». Pues tan sólo podría obtenerla de los conceptos de amigo y enemigo, y es este núcleo de todo lo político lo que queda de manifiesto en la siguiente frase: «Si la guerra forma parte de la política, adoptará su carácter peculiar. Cuanto más importante y poderosa se haga aquélla, mayor será también la guerra, y esto puede proseguirse hasta el punto en el que la guerra alcance su faz absoluta.» Numerosas otras frases demuestran hasta qué punto toda consideración específicamente política reposa sobre esas categorías políticas, sobre todo también las afirmaciones concernientes a guerras de coalición y a pactos, *op. cit.*, pp. 135 y ss.; cfr. también H. Rotfels, *Carlvon Clausewitz, Politik und Krieg,* Berlín, 1920, p. 202.

de la evitación de la lucha, si dejase de existir la posibilidad de una lucha en general. Lo decisivo es pues siempre y sólo la posibilidad de este caso decisivo, el de la lucha real, así como la decisión de si se da o no se da ese caso.

El que este caso sólo se produzca excepcionalmente no afecta a su carácter determinante, sino que es lo que le confiere su naturaleza de fundamento. Aunque las guerras actuales ya no son tan numerosas y cotidianas como antes, puede decirse que se han vuelto tanto más arrolladoras y totales cuanto más han perdido en frecuencia numérica y cotidianidad. La situación de guerra sigue siendo hoy día el «momento de las veras». También aquí, como en tantos otros casos, puede decirse que lo excepcional posee una significación particularmente decisiva, que es la que pone al descubierto el núcleo de las cosas. Pues sólo en la lucha real se hace patente la consecuencia extrema de la agrupación política según amigos y enemigos. Es por referencia a esta posibilidad extrema como la vida del hombre adquiere su tensión específicamente *política.*

Un mundo en el que se hubiese eliminado por completo la posibilidad de una lucha de esa naturaleza, un planeta definitivamente pacificado, sería pues un mundo ajeno a la distinción de amigo y enemigo, y en consecuencia carente de política. Es posible que se diesen en él oposiciones y contrastes del mayor interés, formas muy variadas de competencia e intriga, pero lo que ya no tendría sentido sería una oposición en virtud de la cual se pudiese exigir a los hombres el sacrificio de sus vidas, dar poder a ciertos hombres para derramar sangre y matar a otros hombres. Tampoco en este caso afecta a la determinación conceptual de lo político el que uno se imagine o no que vale la pena desear un mundo de esas características, libre de política, como estado ideal. El fenómeno de lo político sólo se deja aprehender por referencia a la posibilidad real de la agrupación según amigos y enemigos, con independencia de las consecuencias que puedan derivarse de ello para la valoración religiosa, moral, estética o económica de lo político.

La guerra como el medio político extremo revela la posibilidad de esta distinción entre amigo y enemigo que subyace a toda forma de representarse lo político, y por esa razón sólo tiene sentido mientras esa distinción tiene realmente lugar en la humanidad, o cuando menos es realmente posible. Por el contrario, una guerra llevada a cabo por motivos «puramente» religiosos, «puramente» morales, «puramente» jurídicos o «puramente» económicos sería un contra-

sentido. De las distinciones específicas que configuran estos ámbitos de la vida humana no es posible derivar la agrupación según amigos y enemigos ni en consecuencia la guerra. Una guerra no necesita ser cosa piadosa, moralmente buena o rentable; probablemente hoy en día no sea ninguna de estas tres cosas.

Esta verdad tan elemental acostumbra sin embargo a tergiversarse cuando antagonismos religiosos, morales o de algún otro tipo se hipertrofian hasta entenderse como confrontaciones políticas capaces de llevar a la agrupación decisiva de amigos y enemigos orientada hacia la lucha. Ahora bien, si llega a producirse esta agrupación combativa, la oposición decisiva no será ya de naturaleza meramente religiosa, moral o económica, sino política. La cuestión no es entonces otra que la de si se da o no tal agrupación de amigos y enemigos como posibilidad real o como realidad, con independencia de los motivos humanos que han bastado a producirla.

Nada puede sustraerse a esta consecuencia de lo político. Y si la oposición pacifista contra la guerra llegase a ser tan fuerte que pudiese arrastrar a los pacifistas a una guerra contra los no pacifistas, a una «guerra contra la guerra», con ello quedaría demostrada la fuerza política de aquella oposición, porque habría demostrado tener suficiente fuerza como para agrupar a los hombres en amigos y enemigos. Si la voluntad de evitar la guerra se vuelve tan intensa que no retrocede ya ante la misma guerra, es que se ha convertido en un motivo político, esto es, que ha acabado afirmando la guerra e incluso el sentido de la guerra, aunque sólo sea como eventualidad extrema.

En la actualidad ésta se ha convertido en una de las más prometedoras maneras de justificar la guerra. Cada guerra adopta así la forma de «la guerra última de la humanidad». Y esta clase de guerras son necesariamente de intensidad e inhumanidad insólitas, ya que *van más allá de lo político* y degradan al enemigo al mismo tiempo por medio de categorías morales y de otros tipos, convirtiéndolo así en el horror inhumano que no sólo hay que rechazar sino que hay que *aniquilar* definitivamente; *el enemigo ya no es aquel que debe ser rechazado al intenor de sus propias fronteras.* Ahora bien, la posibilidad de guerras de esta índole demuestra con particular claridad que todavía hoy la guerra está dada como posibilidad real, que es lo único que importa para la distinción de amigos y enemigos y para el conocimiento de lo político.

Todo antagonismo u oposición religiosa, moral, económica, étnica o de cualquier clase se transforma en oposición política en cuanto gana la fuerza suficiente como para agrupar de un modo efectivo a los hombres en amigos y enemigos. Lo político no estriba en la lucha misma; ésta posee a su vez sus propias leyes técnicas, psicológicas y militares. Lo político está, como decíamos, en una conducta determinada por esta posibilidad real, en la clara comprensión de la propia situación y de su manera de estar determinada por ello, así como en el cometido de distinguir correctamente entre amigos y enemigos. Una comunidad religiosa que haga la guerra como tal, bien contra miembros de otras comunidades religiosas, bien en general, es, más allá de una comunidad religiosa, también una unidad política. Sería también una magnitud política con sólo que ejerciese de un modo meramente negativo alguna influencia sobre ese proceso decisivo, si estuviese por ejemplo en condiciones de evitar guerras por medio de la correspondiente prohibición a sus seguidores, esto es, si poseyese la autoridad necesaria para negar efectivamente la condición de enemigo de un determinado adversario.

Lo mismo se aplica para una asociación de personas basada en un fundamento económico, por ejemplo un consorcio industrial o un sindicato. También una «clase» en el sentido marxista del término deja de ser algo puramente económico y se convierte en una magnitud política desde el momento en que alcanza el punto decisivo de tomar en serio la *lucha* de clases y tratar al adversario de clase como verdadero enemigo y combatirlo, bien de Estado a Estado, bien en una guerra civil dentro de un mismo Estado. La lucha real no podrá ya discurrir según leyes económicas, sino que, junto a los métodos de lucha en el sentido técnico restrictivo del término, poseerá sus propias necesidades y orientaciones políticas, y realizará las correspondientes coaliciones, compromisos, etc. Si el proletariado se apodera del poder político dentro de un Estado, habrá nacido un Estado proletario, que no será una unidad menos política que cualquier Estado nacional, sacerdotal, comercial o militar, que un Estado funcionarial o que cualquier otra categoría de unidad política. Si se llegara a agrupar de acuerdo con el criterio amigo/enemigo a la humanidad entera partiendo de la oposición entre burgueses y proletarios, formando Estados proletarios y estados capitalistas, eliminando con ello todas las demás agrupaciones de

amigos y enemigos, el resultado sería que se pondría de manifiesto la plena realidad de lo político que contenían estos conceptos en apariencia «puramente» económicos. Y si la fuerza política de una clase o cualquier otro grupo dentro de un pueblo tiene entidad suficiente como para excluir cualquier guerra exterior, pero ese grupo carece por su parte de la capacidad o de la voluntad necesarias para asumir el poder estatal, para realizar por sí mismo la distinción entre amigo y enemigo y, en caso de necesidad, para hacer la guerra, la unidad política quedará destruida.

Lo político puede extraer su fuerza de los ámbitos más diversos de la vida humana, de antagonismos religiosos, económicos, morales, etc. Por sí mismo lo político no acota un campo propio de la realidad, sino sólo un cierto *grado de intensidad de* la asociación o disociación de hombres. Sus motivos pueden ser de naturaleza religiosa, nacional (en sentido étnico o cultural), económica, etc., y tener como consecuencia en cada momento y época uniones y separaciones diferentes. La agrupación real en amigos y enemigos es en el plano del ser algo tan fuerte y decisivo que, en el momento en que una oposición no política produce una agrupación de esa índole, pasan a segundo plano los anteriores criterios «puramente» religiosos, «puramente» económicos o «puramente» culturales, y dicha agrupación queda sometida a las condiciones y consecuencias totalmente nuevas y peculiares de una situación convertida en política, con frecuencia harto inconsecuentes e «irracionales» desde la óptica de aquel punto de partida «puramente» religioso, «puramente» económico o fundado en cualquier otra «pureza». En cualquier caso es política siempre toda agrupación que se orienta por referencia al caso «decisivo». Por eso es siempre la agrupación humana *que marca lapauta,* y de ahí que, siempre que existe una unidad política, ella sea la decisiva, y sea «soberana» en el sentido de que siempre, por necesidad conceptual, posea la competencia para decidir en el caso decisivo, aunque se trate de un caso excepcional.

El término «soberanía» tiene aquí su sentido correcto, igual que el de «unidad». Ninguna de las dos cosas quiere decir que cada detalle de la existencia de toda persona que pertenece a una unidad política tenga que estar determinado por lo político o sometido a sus órdenes, ni que un sistema centralista haya de aniquilar cualquier otra organización o corporación. Puede ocurrir que las consideraciones de naturaleza económica estén por encima de cualquier otra cosa que pueda querer el gobierno de un Estado económicamente neu-

tral en apariencia; y no es raro que el poder, en un Estado aparentemente neutral en lo confesional, tropiece con su propio límite en cuanto entran en juego las convicciones religiosas. Lo que decide es siempre y sólo el caso de conflicto. Si los antagonismos económicos, culturales o religiosos llegan a poseer tanta fuerza que determinan por sí mismos la decisión en el caso límite, quiere decir que ellos son la nueva sustancia de la unidad política. Y si carecen de la fuerza necesaria para evitar una guerra acordada en contra de sus propios intereses y principios, eso significa que no han alcanzado todavía el punto decisivo de lo político. Si poseen fuerza suficiente como para evitar una guerra deseada por la dirección política pero contraria a sus intereses o principios, pero no tanta como para determinar por sí mismos una guerra por propia decisión, es que ya no existe una magnitud política unitaria. Sea ello como fuere: como consecuencia de la referencia a la posibilidad límite de la lucha efectiva contra un enemigo efectivo, una de dos: o la unidad política es la que decide la agrupación de amigos y enemigos, y es soberana en este sentido (no en algún sentido absolutista), o bien es que no existe en absoluto.

Cuando se descubrió hasta qué punto poseen importancia política las asociaciones económicas dentro del Estado, y se advirtió en particular la expansión de los sindicatos, constatando que contra su instrumento de poder político, la huelga, las leyes del Estado resultaban un tanto impotentes, se proclamó con alguna precipitación la muerte y el final del Estado. Como doctrina propiamente dicha esto no aparece, que yo sepa, hasta los años 1906-1907, entre los sindicalistas franceses[11]. De los teóricos del Estado que habría que

[11] «Cette chose énorme ... la mort de cet être fantastique, prodigieux, qui a tenu dans l'histoire une place si colossale: l'Etat est mort» (E. Berth, cuyas ideas proceden de Georges Sorel, enLe *mouvement socialiste,* octubre, 1907, p. 314). LéonDuguit citaeste pasaje en sus conferencias sobre *Le droit social, le droit individual et la transformation de TEtat,* 1.ª éd., 1908; se limitaba a afirmar que el Estado soberano, pensado como personalidad, estaba muerto o agonizante (p. 150: *LEtatpersonal et souverain est mort ou sur le point de mounr).* En la obra de Duguit, *LEtat,* Paris, 1901, no se encuentran aún esta clase de afirmaciones, a pesar de que la crítica al concepto de soberanía es ya del mismo tenor. Otros ejemplos interesantes de este diagnóstico sindicalista del Estado contemporáneo pueden hallarse en Esmein, *Droit constitutionnel* (7.ª ed. de Nézard), 1921,1, pp. 55 y ss., y sobre todo en el interesantísimo libro de Maxime Leroy, *Les transformations de la puissance publique,* 1907. La doctrina sindicalista debe mantenerse diferenciada de las construcciones marxistas también en lo que se refiere a su diagnóstico sobre el Estado. Para los marxistas el Estado no es

mencionar aquí el más conocido es *Duguit.* Desde 1901 estuvo intentando refutar el concepto de soberanía y la idea de que el Estado posee una personalidad propia, y aportó algunos argumentos atinados contra una metafísica acrítica del Estado y contra ciertas personificaciones de éste que, en definitiva, no eran sino residuos del mundo de los príncipes absolutos. Sin embargo en lo esencial pasó de largo ante el sentido propiamente político de la idea de soberanía.

Algo parecido puede decirse de la llamada teoría pluralista del Estado, formulada algo más tarde en los países anglosajones por G. *D. H. Colé* y *Harold]. Laski".* Su pluralismo consiste en negar la unidad soberana del Estado, esto es, la unidad política, y poner una y otra vez de relieve que cada individuo particular desarrolla su vida en el marco de numerosas vinculaciones y asociaciones sociales: es miembro de una comunidad religiosa, de una nación, de un sindicato, de una familia, de un club deportivo y de muchas otras «asociaciones», que lo determinan en cada caso con intensidad variable y lo vinculan a una «pluralidad de obligaciones y lealtades», sin que quepa decir de alguna de estas asociaciones que es la incondicionalmente decisiva y soberana. Al contrario, cada una de las diversas «asociaciones» puede resultar ser la más fuerte en un dominio diferente, de modo que el conflicto entre los diversos vínculos, obligaciones y lealtades sólo puede resolverse de caso en caso. Se

algo muerto o agonizante, sino que constituye un medio necesario para alcanzar la sociedad sin clases y sin estado, motivo por el cual goza de una realidad provisional; en el Estado soviético, y con ayuda de la doctrina marxista, justamente ha experimentado un nuevo empuje y vitalidad.

[12] Una compilación manejable y plausible de las tesis de Colé (formulada por él mismo) se ha impreso en las publicaciones de la Aristotelian Society, vol. XVI (1916), pp. 310-25; la tesis central es también aquí que los Estados no difieren por su esencia de otros tipos de asociaciones humanas. De entre los escritos de Laski mencionemos aquí: *Studies in the Problem ofSovereignty, 1917; Authority in theModern State,* 1919; *Foundations ofSovereignty,* 1921; *A Grammarofpolitics,* 1925; «Das Recht und der Staat», *Zeitschrift für öffentliches* ÄecAiX (1930),pp. 1-25. Más bibliografía en Kung Chuan Hsíao, *PoliticalPluralism,* Londres, 1927; sobre la crítica a ese pluralismo: W. Y. *Elliott, American Political Science Review* XVIII (1924),pp. 251 y ss.,y *The pragmatic Revolt in Politics,* Nueva York, 1928; Carl Schmitt, «Staatsethik und pluralistischer Staat», Kant-Studien XXXV (1930), pp. 28-42. Sobre la disgregación pluralista del Estado alemán contemporáneo y el desarrollo del parlamento como teatro de un sistema pruralista: Carl Schmitt, *Der Hüter der Verfassung,* Tübingen, 1931, pp. 73 y ss.

puede imaginar por ejemplo que un sindicato difunda entre sus miembros la consigna de no volver a la Iglesia, y que éstos lo hagan a pesar de todo, pero que a su vez se nieguen a obedecer un requerimiento a abandonar el sindicato emanado de la Iglesia.

Este ejemplo muestra con especial nitidez la coordinación entre sociedades religiosas y asociaciones profesionales, que a raíz de su común oposición al Estado pueden llegar a dar pie a una alianza entre Iglesia y sindicatos. Esta forma de coordinación es típica del naciente pluralismo en países anglosajones; su punto de partida teórico fue, aparte de la teoría de las corporaciones *(Genossenschaften)* de *Gierke,* el libro de/. *Neville Figgis* sobre las iglesias en el Estado moderno (1913)[13]. El proceso histórico al que una y otra vez se refiere Laski, y que produce en él evidentemente la más fuerte impresión, son las iniciativas de Bismarck, contemporáneas e igual de vanas, contra la Iglesia católica y los socialistas. En la «guerra cultural» contra la Iglesia romana se puso de manifiesto que ni siquiera un

[13] *Churches in theModern State,* Londres, 1913, quien por cierto cuenta en página 249 que Maitland, cuyas investigaciones sobre historia del derecho influyeron también sobre los pluralistas, dijo una vez a propósito del libro de Gierke *Deutsches Genossenschaftsrecht* (cfr. *supra* p. 25), que la disputa medieval entre Iglesiay Estado, esto es, entre Papa y Emperador, o más exactamente entre el estamento clerical y el secular, no fue una lucha entre «Gesellschaften» (societis), sino una guerra civil en el seno de una misma unidad civil; hoy en cambio serían dos sociedades, *duopopuliy* las que se hallarían enfrentadas. En mi opinión, esto es correcto. Pues así como en la época anterior al cisma la relación entre Papa y Emperador podía resumirse en la fórmula de que el Papa poseía la *auctoñtas* y el Emperador la*potestasQsto* es, que había una distribución de funciones en el marco de una misma unidad, desde el siglo xn la Iglesia Católica se ha mantenido en la doctrina de que Iglesia y Estado son dos *societates,* y que incluso ambas son *societatesperfectae* (cada una en su ámbito soberana y autárquica); del lado de la Iglesia, obviamente sólo se reconoce esta condición de *societasperfecta* a una única, en tanto que del lado estatal aparece hoy día una pluralidad (si no incluso una absurda dispersión) de *societates perfectae,* cuya «perfección» resulta no obstante algo problemática por el solo hecho de su cantidad numérica. Paul Simón, en su artículo «Staat und Kirche» *(Deusches Volkstum,* Hamburgo, agosto, 1931, pp. 576-596), proporciona una excelente panorámica resumida de la doctrina católica al respecto. Claro está que en la Iglesia Católica resulta impensable esa coordinación de iglesias y sindicatos tan típica de la doctrina pluralista anglosajona; la Iglesia Católica tampoco podría aceptar que se la entendiese como esencialmente equiparable a ninguna internacional sindicalista. Y es cierto que, como advierte Elliot, la Iglesia sólo le sirve a Laski de *stalking horse* para los sindicatos. Por lo demás, falta tanto por el lado católico como por el de aquellos pluralistas una discusión clara y en profundidad de las teorías de uno y otro y de sus relaciones recíprocas.

Estado dotado de una fuerza tan inconmovible como la del Reich de Bismarck era absolutamente soberano ni todopoderoso; ese mismo Estado no venció tampoco en su lucha contra las organizaciones socialistas de trabajadores, del mismo modo que no habría estado en sus manos, en el dominio económico, arrebatar a los sindicatos el poder que ponía en sus manos el «derecho de huelga».

Esta crítica es en su mayor parte atinada. Los quiebros a los que se ha ido viendo sometida la «omnipotencia» del Estado no han sido de hecho muchas veces otra cosa que secularizaciones superficiales de las fórmulas teológicas sobre la omnipotencia divina; la doctrina alemana del siglo xix sobre la «personalidad» del Estado es en parte una antítesis polémica dirigida contra la personalidad del príncipe «absoluto», y en parte una manera de eludir el dilema entre soberanía del monarca y soberanía del pueblo, atribuyéndosela al Estado como a un «tercero superior». Pero aún así sigue sin respuesta la cuestión de cuál es la «unidad social» (si se me permite echar mano aquí del poco preciso concepto liberal de lo «social») que decide en caso de conflicto y determina la agrupación decisiva de amigos y enemigos. La guerra que quería hacer el Reich alemán bajo Bismarck no habría podido ser evitada ni por una Iglesia, ni por un sindicato, ni por una alianza entre ambos. Claro está que Bismarck no habría podido declararle la guerra al Papa, pero tan sólo porque éste carecía ya de todo *ius belli;* y tampoco los sindicatos socialistas tenían la menor intención de aparecer como *partie belligérante.* En cualquier caso no es posible imaginar ninguna instancia que hubiese querido o podido oponerse a una decisión del Gobierno alemán de entonces, sobre un caso realmente serio, sin convertirse al mismo tiempo en el enemigo político y quedar afectado por el conjunto de las consecuencias que habrían derivado de ello, y a la inversa, ni la Iglesia ni ningún sindicato estaban por una guerra civil[14]. Esto es

[14] Dado que Laski toma postura también ante la controversia de los católicos ingleses con Gladstone, permítaseme aducir aquí algunas frases del que más tarde sería cardenal Newman al duque de Norfolk en carta privada (1874, y a propósito del escrito de Gladstone «Los decretos del Vaticano y su significación para la lealtad de los subditos»): «Supongamos que Inglaterra decide enviar sus barcos en apoyo de Italia contra el Papa y sus aliados; los católicos ingleses se sentirían a buen seguro desmoralizados, aun antes de iniciarse la guerra tomarían partido por el Papa, y harían uso de todos los medios constitucionales para impedir la guerra; ahora bien: ¿quién creería que, si la guerra estalla pese a todo, su acción iba a consistir en otra cosa que en oraciones y en esfuerzos por lograr su terminación? ¿Qué motivo habría para suponer que se unirían para dar algún paso traicionero?»

suficiente para fundamentar un concepto racional de soberanía y unidad. No hay que darle más vueltas: la unidad política es por su esencia la que marca la pauta, sean cuales sean las fuerzas de las que extrae sus motivos psicológicos últimos. Cuando existe, es la unidad suprema, esto es, la que marca la pauta en el caso decisivo.

El hecho de que el Estado sea una unidad, y que sea justamente la que marca la pauta, reposa sobre su carácter político. Una teoría pluralista es, o la teoría de un Estado que alcanza su unidad en virtud de un federalismo de asociaciones sociales, o bien simplemente una teoría de la disolución o refutación del Estado. Si discute su unidad y pretende equipararlo en esencia, en calidad de «asociación política», a otras asociaciones de tipo religioso, económico, etc., tendrá que dar una respuesta al problema del contenido específico de lo político. Sin embargo en ninguno de los cuatro libros de Laski se encuentra una definición clara de lo político, aunque no se deje de hablar una y otra vez de Estado, política, soberanía y*government.* El Estado se transforma simplemente en una asociación en competencia con otras; viene a ser una *sociedad* junto a y entre otras, que se desenvuelven dentro o fuera del Estado.

Este es el «pluralismo» de esta teoría del Estado, que vuelca toda su agudeza crítica contras las viejas hipertrofias del Estado, contra su «majestad» y su «personalidad», contra su «monopolio» de la unidad suprema, y que deja en penumbra qué es entonces lo que todavía puede considerarse la unidad política. Esta aparece unas veces, en el más rancio estilo liberal, como mera servidora de una sociedad determinada en lo esencial por la economía; otras, al modo pluralista, como un tipo especial de sociedad, esto es, como una asociación entre otras; o aparece finalmente también como el producto de un federalismo de asociaciones *(Verbände)* sociales o como una asociación-techo de otras asociaciones. Pero lo que habría que aclarar sobre todo es por qué razón los hombres forman, junto a sus asociaciones religiosas, culturales, económicas, etc., también una asociación política, una*governmental association,* y en qué consiste el sentido específicamente político de esta última. No se advierte aquí una línea de pensamiento clara y segura; como concepto último, abarcante, desde luego monista-universal y nada pluralista, aparece en Colé la *society* y en Laski la *humanity.*

Esta teoría pluralista del Estado es sobre todo pluralista en sí misma, esto es, carece de un centro propiamente dicho y toma sus motivos e ideas de los más diversos dominios conceptuales (reli-

gión, economía, liberalismo, socialismo, etc.); ignora ese concepto central de toda teoría del Estado que es el de lo político, y ni siquiera se ocupa de la posibilidad de que el pluralismo de las asociaciones pueda conducir a una unidad política de naturaleza federalista; se queda pura y simplemente en un individualismo liberal, ya que en el fondo se limita a confrontar una asociación con otra, al servicio del individuo libre y de sus libres asociaciones, y confía la resolución de todo problema o conflicto a la decisión del individuo.

En realidad no existe ninguna «sociedad» o «asociación» política; lo que hay es sólo una unidad política, una «comunidad» política. La posibilidad real de agruparse como amigos y enemigos basta para crear una unidad que marca la pauta, más allá de lo meramente social-asociativo, una unidad que es específicamente diferente y que frente a las demás asociaciones tiene un carácter decisivo[15]. Si ésta se degrada como algo eventual, se elimina también lo político. Sólo la ignorancia o inadvertencia de la esencia de lo político hace posible esa concepción pluralista de una «asociación» política junto a las de tipo religioso, cultural, económico y demás, incluso en competencia con ellas. Es cierto que del concepto de lo político, como mostraremos más adelante (en 6), derivan consecuencias pluralistas, pero no en el sentido de que *dentro* de una misma unidad política, y en lugar de la distinción decisiva entre amigos y enemigos, pueda darse un pluralismo que, al acabar con la unidad, destruiría también lo político.

5

Al Estado, en su condición de unidad esencialmente política, le es atribución inherente el *tus belli,* esto es, la posibilidad real de, llegado el caso, determinar por propia decisión quién es el enemigo y combatirlo. Los medios técnicos de combate, la organización de los ejércitos, las perspectivas de ganar la guerra no cuentan aquí mientras el pueblo unido políticamente esté dispuesto a luchar por su existencia y por su independencia, habiendo determinado por propia decisión en qué consisten su independencia y libertad. Se diría

[15] «Podemos decir que el día de la movilización la sociedad vigente hasta entonces se transformó en una comunidad», E. Lederer, *ArchivfürSozialwissenschaf,* 39 (1915), p. 345.

que el desarrollo actual de la técnica militar va a acabar haciendo que sólo queden unos pocos Estados con suficiente poder industrial como para hacer la guerra con alguna perspectiva de éxito, mientras que Estados más pequeños o más débiles prescindirán o tendrán que prescindir del *ius belli,* a no ser que consigan salvaguardar su autonomía por medio de una política de alianzas acertada. Esta evolución no demuestra que se hayan terminado la guerra, el Estado y la política. Todas las innumerables modificaciones y vuelcos de la historia y de la evolución humanas han hecho surgir nuevas formas y nuevas dimensiones de la agrupación política, han aniquilado viejas construcciones políticas, han concitado guerras exteriores y civiles, y han acrecentado unas veces, y reducido otras, el número de las unidades políticas organizadas.

El Estado, en su condición de unidad política determinante, concentra en sí una competencia aterradora: la posibilidad de declarar la guerra, y en consecuencia de disponer abiertamente de la vida de las personas. Pues el *ius belli* implica tal capacidad de disposición: significa la doble posibilidad de requerir por una parte de los miembros del propio pueblo la disponibilidad para matar y ser muertos, y por la otra de matar a las personas que se encuentran del lado del enemigo. Sin embargo la aportación de un Estado normal consiste sobre todo en producir *dentro* del Estado y su territorio una pacificación completa, esto es, en procurar «paz, seguridad y orden» y crear así la situación *normal* que constituye el presupuesto necesario para que las normas jurídicas puedan tener vigencia en general, ya que toda norma presupone una situación normal y ninguna norma puede tener vigencia en una situación totalmente anómala por referencia a ella.

Esta necesidad de pacificación dentro del Estado tiene como consecuencia, en caso de situación crítica, que el Estado como unidad política, mientras exista como tal, está capacitado para determinar por sí mismo también al «enemigo interior». Tal es la razón por la que en todo Estado se da una forma u otra lo que en el derecho público de las repúblicas griegas se conocía como declaración de 7toAé[-uo<;, y en el romano como declaración de *hostis:* formas de proscripción, destierro, ostracismo, de poner fuera de la ley, en una palabra, de declarar a alguien enemigo dentro del Estado; formas automáticas o de eficacia regulada judicialmente por leyes especiales, formas abiertas u ocultas en circunloquios oficiales. Según sea el comportamiento del que ha sido declarado enemigo del Estado,

tal declaración será la señal de la guerra civil, esto es, de la disolución del Estado como unidad política organizada, internamente apaciguada, territorialmente cerrada sobre sí e impermeable para extraños. La guerra civil decidirá entonces sobre el destino ulterior de esa unidad. Y a despecho de todas las ataduras constitucionales que vinculan al Estado de derecho burgués constitucional, tal cosa vale para él en la misma medida, si no en medida aún mayor, que para cualquier otro Estado. Pues, siguiendo una expresión de Lorenz *von Stein,* «en el Estado constitucional» la constitución es «la expresión del orden social, la existencia misma de la sociedad ciudadana. En cuanto es atacada, la lucha ha de decidirse fuera de la constitución y del derecho, en consecuencia *por la fuerza de las armas».*

El caso del psefisma de Demofanto es tal vez el ejemplo más famoso de la historia griega. Esta resolución del pueblo, adoptada por los atenienses en el año 410 a.C. a raíz de la expulsión de los Cuatrocientos, declaraba que todo aquel que pretendiese disolver la democracia ateniense «sería un enemigo de los atenienses» (7ioAé|aioç eaxco AGrjvaícov); *vid.* otros ejemplos y bibliografía en Busolt-Swoboda, *Griechische Staatskunde,* 3.ª ed., 1920, pp. 231, 532. Sobre la declaración anual de guerra de los eforos espartanos contra los ilotas que residían dentro del Estado, cfr. *ibid.,* p. 670. Sobre la declaración de *hostis* en el Derecho Público romano *ibid.,* y II, pp. 735 y ss. Sobre *Friedlosigkeit* (anulación del derecho del individuo a las condiciones de vida «en paz») y destierro, además de los manuales de Historia del Derecho alemán, *vid.* sobre todo E. Eichmann, *Acht und Bann im Reichsrecht des Mittelalters,* 1909. Entre las prácticas de los jacobinos y del *Comité de salut public* se encuentran numerosos ejemplos de declaraciones de *hors-la-loi* en Aulard, *Geschichte der französischen Revolution.* Vale la pena mencionar un informe del *Comité de salut public* citado por E. Friesenbahn, *Der politische Eid,* 1928, p. 16: «Depuis le peuple français a manifesté sa volonté *tout ce qui lui est opposé est hors le souverain; tout ce qui est hors le souverain, est ennemi...* Entre le peuple et ses ennemis il n'y a plus rien de commun que le glaive.» *La Friedloslegung* (expulsion «fuera de la paz interna») puede llevarse a cabo también atribuyendo a los seguidores de determinadas religiones o partidos ausencia de actitud pacífica o legal. Hay de esto ejemplos incontables en la historia política de los herejes, de los que es característica la siguiente argumentación de Nicolás de Vernuls *(De una et diversa religione,* 1646): «Al hereje no se le deberá tolerar en el Estado ni siquiera si es pacífico, pues hombres como los herejes no pueden ser pacíficos» (citado en H. J. Elias, «L'Eglise et l'Etat», *Revue belge de philologie et d'histoire,* V, 2/3). Existen multiples y variadas formas atenuadas de declaración de *hostis:* confiscaciones, expatria-

dones, prohibiciones de organización y asociación, exclusiones de cargos públicos, etc. El pasaje de Lorenz von Stein citado más arriba se encuentra en su descripción de la evolución político-social de la Restauración y de la Monarquía de Julio en Francia, en *Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich,* vol. I, *Der Begriffder Gesellschaft,* ed. de G. Salomon, p. 494.

La competencia para disponer de la vida y muerte de un hombre bajo la forma de una sentencia capital, el *ius vitae ac necis,* puede estar atribuida a alguna entidad distinta de la unidad política y existente en su seno, por ejemplo a la familia o al cabeza de familia, pero en tanto subsiste la unidad política, el *ius belli* o el derecho a declarar a alguien enemigo le corresponde a ella sola. Y en rigor también el derecho a la venganza de sangre entre familias o clases debería quedar suspendido en caso de guerra, si es que la unidad política ha de mantener alguna consistencia. Una asociación humana que prescindiese de estas consecuencias de la unidad política no sería una asociación política, pues estaría renunciando a la posibilidad de marcar la pauta en la decisión de quién ha de ser considerado y tratado como un enemigo. Este poder sobre la vida física de las personas eleva a la comunidad política por encima de todo otro tipo de comunidad o de sociedad. Dentro de la comunidad pueden a su vez mantenerse subgrupos de carácter político secundario, con competencias propias o delegadas, incluso con un *ius vitae ac necis* limitado a los miembros del grupo.

Una comunidad religiosa, una iglesia, puede pretender de sus seguidores que mueran por su fe y que se sometan al martirio, pero sólo por la salvación de su alma, no por la comunidad eclesial como estructura de poder sita en el más acá; en caso contrario se transforma en magnitud política; sus guerras santas y sus cruzadas son acciones que reposan sobre una declaración de hostilidad como cualquier otra guerra. En una sociedad determinada a partir de criterios económicos, cuyo orden y cuyo funcionamiento, en la medida en que sean calculables, se desenvuelvan en el dominio de las categorías económicas, no se podría pretender bajo ningún punto de vista imaginable que un miembro cualquiera de la sociedad sacrificase su vida en interés del no estorbado funcionamiento de aquélla. Querer fundamentar semejante pretensión desde la racionalidad económica representaría una contradicción frontal con los principios individualistas de un ordenamiento económico liberal, y jamás se lo podría justificar a partir de las normas e ideales de una economía pen-

sada como autónoma. El ser humano individual puede morir voluntariamente por lo que le parezca; esto, como todo lo esencial en una sociedad liberal individualista, es desde luego «cuestión privada», esto es, cuestión de resolución personal libre, no controlada, y que no concierne a nadie más que al que toma su propia y libre decisión.

La sociedad que funciona desde criterios económicos posee desde luego medios suficientes para dejar fuera de sus circuitos a quien haya caído víctima de la competencia económica o no haya tenido éxito en ella, así como a cualquier «perturbador», y puede también convertirlo en inofensivo de una manera «pacífica» y sin violencia; dicho más concretamente, si no se adapta por las buenas puede dejarlo morir de hambre. Un sistema social puramente cultural o civilizatorio no carecerá nunca de «indicaciones sociales» sobre cómo librarse de amenazas o de desarrollos indeseados. Pero no existe programa, ideal, norma ni racionalidad que otorguen el derecho a disponer de la vida física de otras personas. Pretender seriamente de las personas que maten a otras personas y estén dispuestas a morir con el fin de que florezcan el negocio y la industria de los supervivientes, o de que crezca la capacidad adquisitiva de los nietos, sería cruel y disparatado. Renegar de la guerra como asesinato para prentender luego que los hombres hagan guerras, maten y se dejan matar en ellas, para «que nunca más haya guerra», es un engaño manifiesto. La guerra, la disposición de los hombres que combaten a matar y ser muertos, la muerte física infligida a otros seres humanos que están del lado enemigo, todo esto no tiene un sentido normativo sino existencial, y lo tiene justamente en la realidad de una situación de guerra real contra un enemigo real, no en ideales, programas o estructuras normativas cualesquiera. No existe objetivo tan racional, ni norma tan elevada, ni programa tan ejemplar, no hay ideal social tan hermoso, ni legalidad ni legitimidad alguna que puedan justificar el que determinados hombres se maten entre sí por ellos. La destrucción física de la vida humana no tiene justificación posible, a no ser que se produzca, en el estricto plano del ser, como afirmación de la propia forma de existencia contra una negación igualmente óntica de esa forma. Una guerra no puede justificarse tampoco a base de argumentos éticos y normas jurídicas. Cuando hay enemigos verdaderos, en el sentido óntico al que se está haciendo referencia aquí, tiene sentido, pero sólo políticamente, rechazarlos físicamente, y si hace falta, combatir con ellos.

Que la justicia no forma parte del concepto de la guerra es una idea que se reconoce de modo general desde Grotius[16]. Las construcciones conceptuales desde las que se proclama la necesidad de una guerra justa están habitualmente a su vez al servicio de un objetivo político. Pretender de un pueblo políticamente unido que haga la guerra sólo por razones justas, una de dos: o es pura tautología, y significa simple y llanamente que sólo hay que hacer la guerra contra enemigos reales, o bien oculta la pretensión política de poner en otras manos la competencia del *ius belli,* y de hallar normas de justicia sobre cuyo contenido y aplicación al caso individual no decida el propio Estado sino un tercero cualquiera, que sería el que decidiría de ese modo quién es enemigo. Mientras un pueblo exista en la esfera de lo político, tendrá que decidir por sí mismo, aunque no sea más que en el caso extremo —pero siendo él también quien decida si está dado tal caso extremo—, quién es el amigo y quién el enemigo. En ello estriba la esencia de su existencia política. Si no posee ya capacidad o voluntad de tomar tal decisión, deja de existir políticamente. Si se deja decir por un extraño quién es el enemigo y contra quién debe o no debe combatir, es que ya no es un pueblo políticamente libre, sino que está integrado en o sometido a otro sistema político. El sentido de una guerra no está en que se la haga por ideales o según normas jurídicas, sino en que se la haga contra un enemigo real. Todo enturbiamiento de esta categoría de amigo-enemigo se explica únicamente como resultado de haberla confundido con abstracciones o normas de algún tipo.

De modo que un pueblo que existe políticamente no puede prescindir de distinguir por sí mismo, llegado el caso, entre amigo y enemigo, y de asumir el riesgo correspondiente. Podrá hacer una declaración solemne de que condena la guerra como medio de resolver los conflictos internacionales, y de que renuncia a ella «como instrumento de política nacional», como se ha hecho en el llamado «Pacto Kellogg» de 1928[17]. Pero con ello ni ha renunciado a la gue-

[16] *De iure belli acpacts* I, c. I, N. 2: «Justitiam in definitione (se. belli) non includo.» En la escolástica medieval la guerra contra los infieles era considerada *bellum justum* (por lo tanto como guerra, no como «ejecución de acuerdos», «medida de paz» o «sanción»),

[17] La traducción oficial alemana *(Reichsgesetzblatt* 1929, II, p. 97) utiliza la expresión «*wemrteilen* la guerra como medio para la resolución de los conflictos internacionales», en tanto que el texto inglés-americano habla de *condemn,* el francés de *condamner.* El texto del pacto Kellogg del 27 de agosto de 1929 está reproducido,

rra como instrumento de política internacional (y una guerra al servicio de la política internacional puede ser peor que la que sirve sólo a una política nacional), ni ha «condenado» o «desterrado» la guerra en general. En primer lugar, una declaración de esa índole se encuentra por entero bajo una determinada serie de reservas que, expresa o tácitamente, se entienden por sí solas, por ejemplo la reserva de la propia existencia como Estado y la de la legítima defensa, la reserva de los pactos y alianzas contraídos, del derecho a subsistir libre e independientemente, etc. En segundo lugar, estas reservas, por lo que hace a su estructura lógica, no constituyen meras excepciones a la norma, sino que son realmente las que confieren a la norma su contenido concreto; no son restricciones que limiten las obligaciones, que impliquen reservas excepcionales, sino reservas que marcan la norma y sin las cuales las obligaciones permanecerían vacías de contenido. En tercer lugar, mientras exista un Estado de modo independiente, éste decidirá siempre por sí mismo, en virtud de su independencia, si se da o no uno de esos casos de reserva (legítima defensa, agresión por el adversario, ruptura de pactos existentes, incluido el propio Pacto Kellogg, etc.). Y finalmente, en cuarto lugar, no es posible «desterrar» «la guerra» en general, sino sólo a ciertas personas, pueblos, Estados, clases sociales, religiones, etc., a los que se trata de declarar enemigos mediante la declaración de destierro. La declaración solemne de «condena de la

junto con las reservas más importantes (Inglaterra: honor nacional, autodefensa, estatutos de la Sociedad de las Naciones y de Locarno, bienestar e integridad de territorios como Egipto, Palestina, etc.; Francia: autodefensa, estatuto de la Sociedad de las Naciones, Locarno y pactos de neutralidad, sobre todo también mantenimiento del propio pacto Kellogg; Polonia: autodefensa, mantenimiento del pacto Kellogg, estatuto de la Sociedad de las Naciones) en el libro de fuentes *Der Völkerbund und das politische Problem der Friedens Sicherung,* en la *Quellensammlungfür den Geschichtsunterricht de* la Ed. Teubner, IV, 13, Leipzig, 1930. El problema jurídico general de las reservas no ha sido todavía objeto de un tratamiento sistemático, ni siquiera en los comentarios pormenorizados referentes a la santidad de los pactos y al principio *pacta sunt servanda.* No obstante se encuentra un inicio particularmente digno de atención para el tratamiento de esta laguna científica en Cari Bilfinger, «Betrachtungen über politisches Rech», *Zeitschriftfür ausländisches öffentliches Recht* I, Berlin, 1929, pp. 57 y ss. Sobre el problema general de la pacificación de la humanidad, cfr. lo expuesto en el texto en el apartado 6; sobre el hecho de que el pacto Kellogg no prohibe, sino que sanciona, cfr. Borchardt, «The Kellogg Treaties sanction war», *Zeitschrift für ausländisches öffentliches Recht,* 1929, pp. 126 y ss., así como Arthur Wegner, Einführung in die Rechtswissenschaft II (Göschen, núm. 1048), pp. 109 y ss.

guerra» no cancela pues la distinción amigo-enemigo, sino que le proporciona un nuevo contenido y una nueva vida a través de las nuevas posibilidades de la declaración internacional de alguien como *hostis.*

Y si desaparece esa distinción, desaparece la vida política en general. Ningún pueblo con existencia política es libre de sustraerse a esa fatal distinción por la vía de las proclamaciones solemnes. Si una parte del pueblo declara que ya no conoce enemigos, lo que está haciendo en realidad es ponerse del lado de los enemigos y ayudarles, pero desde luego con ello no se cancela la distinción entre amigos y enemigos. Y si los ciudadanos de un Estado afirman de sí mismos que personalmente no tienen enemigos, eso no tiene nada que ver con nuestro problema, pues una personalidad privada no tiene enemigos políticos. Con una declaración de esa naturaleza podrá a lo sumo querer decir que su intención es apartarse de la totalidad política a la que pertenece por su existencia y vivir únicamente como personalidad privada[18]. Sería además equivocado creer que un pueblo cualquiera está en condiciones de apartar de sí la distinción entre amigos y enemigos por medio de una declaración de amistad universal o procediendo a un desarme voluntario. No es así como se despolitiza el mundo ni como se lo traslada a un estado de moralidad pura, juridicidad pura o economicidad pura. Si un pueblo tiene miedo de los riesgos y penalidades vinculados a la existencia política, lo que ocurrirá es que aparecerá otro pueblo que le exima de unos y otras, asumiendo su «protección contra los enemigos exteriores» y en consecuencia el dominio político; será entonces el protector el que determine quién es el enemigo, sobre la base del nexo eterno de *protección* y *obediencia.*

No es sólo que el ordenamiento feudal y la relación de señor y vasallo, de líder y seguidores, de patrón y clientela, repose sobre este principio, y que estas relaciones simplemente lo reflejen con singular nitidez y publicidad. Es que no hay subordinación ni jerarquía, no hay legitimidad ni lega-1 idad racionales fuera del nexo de protección y obediencia. El *protego ergo*

[18] Es luego cosa de la comunidad política regular este tipo de dominios particulares, no públicos ni interesados políticamente, de un modo u otro (mediante privilegios del derecho de extranjería, organización de regulaciones especiales, extraterritorialidad, permisos y concesiones de residencia, legislación de metecos, etc.). Respecto de la aspiración de vivir apolíticamente y sin riesgos (definición del *bourgeois),* cfr. la afirmación de Hegel, *infra,* p. 63.

obligo es el *cogito ergo sum* del Estado, y una teoría del Estado que sostenga una ignorancia sistemática de este principio será siempre insuficiente y fragmentaria. En la conclusión de la edición inglesa de 1651, p. 396, del *Leviathan* Hobbes califica de verdadero objetivo de su tratado el de poner de manifiesto nuevamente ante los hombres la «mutual relation between Protection and Obedience»; su observancia inquebrantable estaría exigida tanto por la naturaleza humana como por el derecho divino.

Hobbes tuvo experiencia de esta verdad en los duros tiempos de la guerra civil, que es cuando se desvanecen todas las ilusiones legitimistas y normativistas con las que en tiempos de seguridad no estorbada gustan los hombres de engañarse a sí mismos acerca de las realidades políticas. Y si dentro de un Estado existen partidos organizados capaces de proporcionar a sus miembros más protección que el Estado, éste se reducirá a lo sumo a un mero apéndice de tales partidos, y cada ciudadano sabe siempre bien a quién tiene que obedecer. Esto puede justificar una «teoría pluralista del Estado» como la que hemos tratado más arriba (cfr. 4). En las relaciones de política exterior y entre Estados aún es más clara la elemental veracidad de este axioma de protección y obediencia: el protectorado internacional, la liga o federación hegemónica de estados, los tratados de protección y garantía de todo tipo hallan en él su fórmula más simple.

Sería una torpeza creer que un pueblo sin defensa no tiene más que amigos, y un cálculo escandaloso suponer que la falta de resistencia va a conmover al enemigo. Nadie creería posible que el mundo entre en un estado de moralidad pura por renuncia a toda productividad estética o económica, por poner un ejemplo; pues bien, aún es mucho menos imaginable que un pueblo, por renunciar a toda decisión política, pueda llevar a la humanidad a un estado puramente moral o puramente económico. Porque un pueblo haya perdido la fuerza o la voluntad de sostenerse en la esfera de lo político no va a desaparecer lo político del mundo. Lo único que desaparecerá en ese caso es un pueblo débil.

6

Del rasgo conceptual de lo político deriva el pluralismo en el mundo de los Estados. La unidad política presupone la posibilidad real del enemigo y con ella la existencia simultánea de otras unidades políticas. De ahí que, mientras haya sobre la tierra un Estado, habrá también otros, y no puede haber un «Estado» mundial que abarque toda la tierra y a toda la humanidad. El mundo político es

un pluriverso, no un universo. En consecuencia, toda teoría del Estado es pluralista, si bien esto posee aquí un sentido diferente del de la teoría pluralista intraestatal comentada más arriba (bajo 4). Por su esencia la unidad política no puede ser universal en el sentido de una unidad que comprendiese el conjunto de la humanidad y de la tierra. Y si la totalidad de los diversos pueblos, religiones, clases sociales y grupos humanos en general llegara a unirse y acordarse hasta el extremo de que hiciese imposible e impensable una lucha entre ellos; si en el seno de un imperio que abarque toda la tierra se hiciese efectivamente imposible e impensable para todo tiempo una guerra civil; si, en consecuencia, desapareciese hasta la eventualidad de la distinción entre amigo y enemigo, en tal caso lo que habría sería una acepción del mundo, una cultura, una civilización, una economía, una moral, un derecho, un arte, un ocio, etc., químicamente libres de política, pero no habría ya ni política ni Estado. Yo no sé si semejante Estado de la humanidad y del mundo se producirá alguna vez, ni cuándo. De momento no lo hay. Y sería una ficción poco honrada darlo por existente, y una equivocación que se desharía por sí sola creer que, porque hoy en día una guerra entre las grandes potencias se convierte fácilmente en una «guerra mundial», la finalización de esa guerra tendría que representar en consecuencia la «paz mundial» y con ella ese idílico Estado final de despolitización completa y definitiva.

La *humanidad* como tal no puede hacer una guerra, pues carece de enemigo, al menos sobre este planeta. El concepto de la humanidad excluye el del enemigo, pues ni siquiera el enemigo deja de ser hombres, de modo que no hay aquí ninguna distinción específica[A] El que se hagan guerras en nombre de la humanidad no refuta esta verdad elemental, sino que posee meramente un sentido político particularmente intenso. Cuando un Estado combate a su enemigo político en nombre de la humanidad, no se trata de una guerra de la humanidad sino de una guerra en la que un determinado Estado pretende apropiarse un concepto universal frente a su adversario, con el fin de identificarse con él (a costa del adversario), del mismo modo que se puede hacer un mal uso de la paz, el progreso, la civilización con el fin de reivindicarlos para uno mismo negándoselos al enemigo. «La humanidad» resulta ser un instrumento de lo más útil para las expansiones imperialistas, y en su forma ético-humanitaria constituye un vehículo específico del imperialismo económico. Aquí se podría, con una modificación muy plausible, aplicar una

fórmula acuñada por Proudhon: el que dice humanidad está intentando engañar. Aducir el nombre de la «humanidad», apelar a la humanidad, confiscar ese término, habida cuenta de que tan excelso nombre no puede ser pronunciado sin determinadas consecuencias, sólo puede poner de manifiesto la aterradora pretensión de negar al enemigo la calidad de hombres, declararlo *hors-la-loi* y *hors l'humanité,* y llevar así la guerra a la más extremada inhumanidad[19]. Pero al margen de esta manipulación tan política del nombre apolítico de la humanidad, no existen guerras de la humanidad como tal. La humanidad no es un concepto político, y no le corresponde tampoco unidad o comunidad política ni posee *status* político. El concepto humanitario de la humanidad constituyó en el siglo xvin una negación polémica del ordenamiento aristocrático-feudal o estamental vigente en aquel momento y de sus privilegios. La humanidad de las doctrinas iusnaturalistas y liberal-individualistas es universal, esto es, una construcción social ideal que comprende a todos los seres humanos de la tierra, un sistema de relaciones entre los hombres singulares que se dará efectivamente tan sólo cuando la posibilidad real del combate quede excluida y se haya vuelto imposible toda agrupación de amigos y enemigos. En semejante sociedad universal no habrá ya pueblos que constituyan unidades políticas, pero tampoco habrá clases que luchen entre sí ni grupos hostiles.

La idea de una *liga de los pueblos* tuvo un perfil claro y preciso mientras se mantuvo como un concepto polémico que se oponía al de la liga de los *principes.* Así es como surgió el término alemán *Volkerbund* en el siglo xvin. Este carácter polémico desapareció cuando la monarquía adquirió un significado político. Una «liga de los pueblos» puede ser también el instrumento ideológico del imperialismo de un Estado o coalición de Estados dirigido contra otros Estados. En tal caso se le aplica la totalidad de lo expuesto a propósito del uso político del término «humanidad». Ahora bien, aparte

[19] Sobre el «destierro» de la guerra, cfr. *supra* p. 51. Pufendorff *(DeJure Naturae et Gentium* VIII, c. VI, parte 5), cita aprobatoriamente la afirmación de Bacon de que determinados pueblos «están proscritos por la propia naturaleza», por ejemplo los indios de América, porque comen carne humana. Y en efecto, los indios norteamericanos fueron aniquilados. A medida que progresa la civilización y se incrementa la moralidad, llegan a ser suficientes cosas bastantes más inofensivas que el canibalismo para merecer una proscripción de esa clase; en algún momento puede que baste el que un pueblo no esté en condiciones de pagar sus deudas.

de todo esto la fundación de una liga de los pueblos que abarcase al conjunto de la humanidad podría responder a la tendencia, hasta ahora comprensiblemente muy imprecisa, de organizar un Estado ideal apolítico en el seno de una sociedad universal de la «humanidad». Por eso casi siempre que se habla de esa liga de los pueblos, se suele reivindicar, de forma bastante acrítica, que debe ser «universal», esto es, que todos los Estados de la tierra han de ser miembros de la misma. Tal universidad implicaría sin embargo una completa despolitización, y con ello, si se ha de ser mínimamente consecuente, la *falta de Estados.*

Desde ese punto de vista la organización que nace en Ginebra en 1919 como resultado de las conversaciones de paz de París, denominada en Alemania *Vólkerbund* pero a la que cuadra mejor la designación oficial francesa e inglesa *(,Société aes Nations, League of Nations),* constituye un montaje contradictorio. Se trata de una organización interestatal que presupone Estados como tales, regula algunas de sus relaciones recíprocas e incluso garantiza su existencia política. No sólo no es una organización universal sino que ni siquiera es propiamente internacional, si se mantiene la distinción, usual al menos en el ámbito alemán, entre internacional e interestatal. Esta distinción es en ese ámbito correcta y veraz, y restringe la significación de lo internacional a aquellos movimientos que, atravesando las fronteras entre Estados y los muros entre ellos, ignoran el carácter de territorio cerrado, impenetrable e *impermeable* de los Estados vigentes, como ocurre por ejemplo con la Tercera Internacional. Este ejemplo muestra con claridad la oposición elemental entre internacional e interestatal, entre sociedad universal despolitizada y garantía interestatal del *status quo* de las actuales fronteras nacionales, y en el fondo apenas resulta comprensible cómo un tratamiento científico de la «liga de los pueblos» ha podido pasar esto por alto y contribuir incluso a incrementar la confusión.

La Sociedad de las Naciones de Ginebra no suprime la posibilidad de que haya guerras, en la misma medida en que no cancela los Estados. Introduce nuevas posibilidades de guerras, permite las guerras, favorece las guerras de coaliciones y aparta una serie de inhibiciones frente a la guerra desde el momento en que legitima y sanciona determinadas guerras. Tal como existe hasta la fecha, constituye una instancia de negociación que puede ser muy útil, un sistema de conferencias entre diplomáticos que se reúnen bajo las designaciones «Consejo de la Liga de los Pueblos» y «Asamblea de la

Liga de los Pueblos», en combinación con una oficina técnica llamada Secretaría General. Como he mostrado en otro lugar[20], no se trata de una liga, aunque tal vez sí de una alianza *(Bündnis).* El concepto auténtico de la humanidad se muestra en él operativo tan sólo en el hecho de que su verdadera actividad se desarrolla en el dominio humanitario y no político, de modo que, siquiera como comunidad administrativa entre Estados, posee una «tendencia» a la universalidad. Claro que teniendo en cuenta su verdadera constitución, así como el hecho de que incluso en el seno de esa llamada «liga» sigue siendo posible la guerra, la «tendencia» en cuestión tampoco es mucho más que un postulado ideal. Y una liga de pueblos que no sea universal sólo puede tener un significado político en la medida en que represente una alianza potencial o efectiva, una coalición. Con eso no se habría eliminado el *ius belli,* sino que habría quedado trasladado más o menos, por completo o parcialmente, a la «liga». En cambio una liga de los pueblos entendida en el sentido de una organización universal de la humanidad y como dotada de existencia concreta, tendría que llevar a cabo la difícil tarea, en primer lugar, de arrebatar el *ius belli* a la totalidad de las agrupaciones humanas subsistentes, y en segundo lugar, de no asumir a su vez ningún *ius belli,* pues en caso contrario volvería a desparecer la universalidad, la humanidad, la sociedad despolitizada, en una palabra, todos los rasgos esenciales.

Si un «Estado mundial» llegara a abarcar a toda la tierra y a todos los hombres, no sería ya una unidad política, y llamarlo «Estado» no sería más que una figura retórica vacía. Si toda la humanidad y todo el mundo quedasen unidos sobre la base de una unidad únicamente económica y de tráfico, esto no se traduciría en más «unidad social» de lo que puedan serlo los inquilinos de un bloque de viviendas, o los usuarios conectados a una misma red de gas, o los pasajeros de un mismo autobús. Mientras tal unidad se mantuviese como sólo económica o de tráfico, a falta de adversario no podría ni siquiera elevarse a la condición de partido económico y de tráfico. Y si, yendo más lejos, pretendiese llegar a formar también una unidad cultural, ideológica o «más elevada» en algún sentido, pero sin dejar de ser estrictamente apolítica, lo que sería en tal caso es una corporación de consumo y producción a la busca del punto de indiferencia entre las polaridades ética y económica. No conoce-

20 *Die Kernfrage des Völkerbundes,* Berlín, 1926.

ría Estado, reino ni imperio, república ni monarquía, aristocracia ni democracia, ni protección ni obediencia: habría perdido todo carácter político.

Lo que hay que preguntarse es *a qué hombres* correspondería el tremendo poder vinculado a una civilización económica y técnica que comprendiese el conjunto de la tierra. La pregunta no se puede desvirtuar con la esperanza de que para entonces todo «iría solo», que las cosas «se administrarían a sí mismas» y que ya no haría falta que unos hombres gobernasen a otros, ya que todos los hombres serían absolutamente «libres». La pregunta es justamente «libres *para qué*». Y se podrán ofrecer respuestas basadas en conjeturas optimistas o pesimistas, pero todas dependerán en último extremo de una u otra confesión de fe antropológica.

7

Se podría someter a examen la antropología subyacente a todas las teorías políticas y del Estado, y clasificarlas según que consciente o inconsciente partan de un hombre «bueno por naturaleza» o «malo por naturaleza». La distinción habrá de tomarse en su sentido más genérico, no en algún sentido específico moral o ético. Lo importante es si el hombre se toma como presupuesto problemático o no problemático de cualquier elucubración política ulterior, esto es, si el hombre se entiende como un ser «peligroso» o inocuo, si constituye un riesgo o una amenaza, o si es enteramente inofensivo.

No vale la pena entrar aquí a examinar las innumerables variaciones y modificaciones de esta distinción antropológica entre el bien y el mal. La «maldad» puede entenderse como corrupción, debilidad, cobardía, estupidez, o también como «salvajismo», instinto, vitalidad, irracionalidad, etc.; la «bondad» será correlativamente racionalidad, perfectibilidad, ductilidad, educabilidad, pacífica simpatía, etc. Es llamativa la facilidad con la que las fábulas sobre animales se dejan interpretar en un sentido político; casi todas pueden relacionarse con alguna situación política actual: el problema de la «agresión» en la del lobo y el cordero; la cuestión de la culpa en la fábula de La Fontaine sobre la peste, la culpa de la cual naturalmente se hace caer sobre el asno; la cuestión de la justicia entre Estados en las fábulas sobre asambleas de animales; la cuestión del desarme en el discurso electoral de Churchill en octubre de 1928, donde se muestra cómo cada

animal presenta sus dientes, garras o cuernos como medios al servicio del mantenimiento de la paz; los peces grandes que se comen a los peces chicos, etc... Todo esto se explica por la estrecha conexión entre la antropología política y lo que los filósofos políticos del XVII (Hobbes, Spinoza, Pufendorff) llamaban el «Estado natural», la situación en la que viven los diversos Estados entre sí, y que lo es de peligro y amenaza constantes, motivo por el cual los sujetos que actúan en su seno son «malos» igual que los animales que lo hacen movidos por sus instintos (hambre, rapacidad, miedo, celos).

Por eso, para las consideraciones que se están haciendo aquí, no tenemos necesidad de echar mano de la siguiente distinción de Dilthey (Schriften II, 1914, p. 31): «Según Maquiavelo el hombre no es malo por naturaleza. Algún pasaje en él parece afirmarlo... Pero lo que quiere decir una y otra vez es que el hombre posee una irresistible inclinación a pasar del deseo al mal, si no hay algo que lo estorbe: animalidad, instinto, afecto constituyen el núcleo de la naturaleza humana, y más aún el amor y el temor. Maquiavelo resulta inagotable en sus observaciones psicológicas sobre el juego de los afectos... Es de este rasgo fundamental de la naturaleza humana de donde él extrae la ley fundamental de toda vida política.» Muy acertadamente dice Ed. Spranger en el capítulo «El hombre de poder» de sus «Formas de vida»: «Es natural que para el político la ciencia del hombre ocupe el primer plano de su interés.» Me parece sin embargo que aquí Spranger entiende ese interés demasiado unilateralmente como interés técnico por el manejo táctico del «mecanismo instintivo de los hombres». En el desarrollo ulterior de ese mismo capítulo, tan extraordinariamente fecundo en ideas y observaciones, se reconocen también una y otra vez los fenómenos específicamente políticos, y la existencialidad toda de lo político, en forma abrumadoramente cercana. Por ejemplo su frase «la dignidad del llamado "hombre de poder" parece crecer con su esfera de influencia» hace referencia a un fenómeno que tiene su sede en la esfera de lo político y que, por lo mismo, sólo puede ser entendido políticamente, como caso de aplicación de la tesis de que el punto de lo político se determina según la intensidad del distanciamiento por el que se orientan las asociaciones y disociaciones que marcan la pauta; tampoco la fórmula hegeliana del vuelco de la cantidad a la cualidad puede entenderse más que como política (cfr. nota sobre Hegel en p. 62).

H. Plessner, el primer filósofo moderno que se ha atrevido a montar una antropología política de altura (en su libro *Macht und menschliche Natur*, Berlín, 1931), dice con toda razón que no existe filosofía ni antropología que carezca de relevancia política, del mismo modo que no existe tampoco ninguna política filosóficamente irrelevante; reconoce en particular que la filosofía y la antropología, como formas de saber que se refieren a la *totalidad*, y a diferencia de las disciplinas que se limitan a «ámbitos» determinados, no pueden neutralizarse frente a decisiones vitales «irracionales». Para

Plessner la característica primaria del hombre reside en que es «un ser que se distancia», y que en su esencia permanece indeterminado, inescrutable y «cuestión abierta». Traducido esto al lenguaje ingenuo y primitivo de las antropologías políticas que trabajan con la distinción entre «bueno y «malo», esa «apertura permanente» y dinámica de Plessner, con su cercanía a las cosas y a la realidad y su disposición a arriesgar algo, ya por el mero hecho de tener una relación positiva con el peligro o con lo peligroso debería caer más cerca del «mal» que del bien. Concuerda con esto el hecho de que también Hegel y Nietzsche estén del lado «malo», y que, en fin, el «poder» en general sea algo malo (según la famosa frase de Burckhardt, que de todos modos tampoco es inequívoca).

Ya se ha señalado en más de una ocasión que justamente la oposición entre las llamadas teorías autoritarias y anarquistas puede retrotraerse a estas fórmulas[21]. Parte de las teorías y construcciones que presuponen que el hombre es «bueno» en la forma ya enunciada son liberales y se orientan polémicamente contra la injerencia del Estado, sin por eso ser propiamente anarquistas. En el caso del anarquismo puro resulta evidente hasta qué punto la fe en la «bondad natural» está en conexión con la negación radical del Estado, que la una deriva de la otra y ambas se apoyan recíprocamente. Para los liberales en cambio la bondad del hombre no es otra cosa que un argumento con cuya ayuda se pone el Estado al servicio de la «sociedad», y no quiere decir sino que la sociedad posee un propio orden en sí misma y que el Estado le está subordinado; ella lo controla con más desconfianza que otra cosa, y lo sujeta a límites estrictos.

La formulación clásica de esta idea se encuentra en Thomas *Paine:* la sociedad *(society)* es el resultado de la regulación racional de nuestras necesidades, el Estado *(government)* es el resultado de nuestros vicios[22]. El radicalismo hostil al Estado crece en la misma medida que la fe en la bondad radical de la naturaleza humana. El liberalismo burgués no fue nunca radical en un sentido político. Pero es evidente que sus negaciones del Estado y de lo político, sus neutralizaciones, despolitizaciones y declaraciones de libertades poseen

[21] *Politische Theologie,* 1922, pp. 50 y ss.; *Die Diktatur,* pp. 9, 109, 112 y ss., 123, 148.

[22] Cfr. *Die Diktatur, op. cit.,* p. 114. La formulación del Tribun du peuple de Babeuf: Toute institution qui ne suppose pas le peuple bon et le magistrat corruptible ... (es condenable) no es liberal, sino que posee el sentido de la identidad democrática de gobernantes y gobernados.

también un sentido político determinado y se orientan polémicamente, en el marco de una cierta situación, contra un determinado Estado y su poder político. Lo que ocurre es que en realidad no son una verdadera teoría del Estado ni una idea política. Pues si bien es cierto que el liberalismo no ha negado radicalmente el Estado, no lo es menos que tampoco ha hallado una teoría positiva ni una reforma propia del Estado, sino que tan sólo ha procurado vincular lo político a una ética y someterlo a lo económico; ha creado una doctrina de la división y equilibrio de los «poderes», esto es, un sistema de trabas y controles del Estado que no es posible calificar de teoría del Estado o de principio de construcción política.

En consecuencia queda en pie un hecho sin duda notable y que no dejará de inquietar a muchos: que todas las teorías políticas propiamente dichas presuponen que el hombre es «malo», y lo consideran como un ser no sólo problemático sino «peligroso» y dinámico. No es difícil documentar esta posición en cada uno de los pensadores específicamente políticos. Por muy diversos que sean el tipo, el rango y la significación histórica de esos pensadores, en la medida en que son pensadores específicamente políticos, están todos de acuerdo en concebir la naturaleza humana como cosa problemática. Bastará con mencionar aquí los nombres de Maquiavelo, Hobbes, Bossuet, Fichte (cuando deja de lado su idealismo humanitario), De Maistre, Donoso Cortés, H. Taine; y también Hegel, que en esto no deja de mostrar de vez en cuando su doble faz.

No obstante Hegel se mantiene en todo momento como político en el mejor de los sentidos. También aquéllos de entre sus escritos que se ocupan de cuestiones actuales de su momento, en particular y sobre todo el genial escrito de juventud «La Constitución de Alemania», no son sino documentación lógica y natural — que no pierde nada de su transparencia porque aquí o allá muestre aciertos o errores efímeros — de la verdad filosófica de que todo espíritu es espíritu actual, presente, no algo que haya de buscarse o encontrarse en una representación barroca o en una coartada romántica. Este es el *hic Rhodus* hegeliano, y ésta la autenticidad de una filosofía que no se abandona a la mera fabricación de redes de pesca intelectual desde una «pureza apolítica» que es puro y simple apoliticismo. También es de carácter específicamente político su dialéctica del pensar concreto. La tantas veces citada fórmula del salto de la cantidad a la cualidad posee un sentido indefectiblemente político y expresa el conocimiento de que desde cualquier «ámbito de la realidad» se llega al punto de lo político, y con ello a una intensidad cualitativamente nueva de la forma humana de agruparse.

En el siglo xix el caso al que se aplica esa frase es en rigor el ámbito económico; en ese ámbito «autónomo», presuntamente neutral en cuanto a lo político, que era la «economía» estuvo produciéndose de continuo ese salto, la transformación en político de lo hasta entonces apolítico y puramente «objetivo». La posesión económica por ejemplo, al alcanzar un determinado *quantum,* se convertía con toda evidencia en *poder* «social» (o más correctamente, en poder político), la*propriétése,* hac*epouvoir,* laoposición de clases, motivada al comienzo sólo socialmente, se transformó en *lucha* de clases entre grupos hostiles. Es también en Hegel donde se encuentra la primera definición polémico-política del burgués como el hombre que no desea abandonar la esfera de lo privado, como apolítica y libre de riesgos, que en la posesión y en la justicia de la posesión privada se comporta como individuo frente al todo, que halla la sustitución y compensación de su nulidad política en los frutos de la paz y de la adquisición de bienes y sobre todo «en la perfecta *seguridad* del disfrute de los mismos», y que, como consecuencia de lo anterior, quiere quedar eximido de la necesidad de ser valeroso y de los peligros de una muerte violenta *(Wissenschaftliche Behandlungen des Naturrechts,* 1802, Ed. Lasson, p. 383, Glockner, I, p. 499).

Por ultimo Hegel nos proporciona también una definición del *enemigo,* algo que los pensadores de la Edad Moderna tienden más bien a evitar: el enemigo es la diferencia ética *(sittlich)* (no en el sentido moral, sino como pensada desde la «vida absoluta» en lo «eterno del pueblo»), diferencia que constituye lo ajeno que ha de ser negado en su totalidad viva. «Tal diferencia es el enemigo, y la diferencia, contemplada como relación, es al mismo tiempo oposición del ser a los opuestos, es la nada del enemigo, y esta nada, atribuida por igual a ambos polos, es el peligro de la lucha. Para lo ético este enemigo sólo puede ser un enemigo del pueblo, y a su vez no puede ser sino un pueblo. Y porque aquí se muestra la singularidad, es para el pueblo como el individuo se entrega al peligro de la muerte.» «Esta guerra no lo es de familias contra familias, sino de pueblos contra pueblos, y con ello el odio queda indiferenciado en sí mismo, libre de toda personalidad.»

Habría que preguntarse cuánto tiempo residió realmente en Berlín el espíritu de Hegel. En cualquier caso la tendencia que se impuso en Prusia desde 1840 prefirió hacerse obsequiar con una filosofía «conservadora» del Estado, la de Friedrich Julius Stahl, mientras que Hegel emprendió su peregrinación, a través de Marx y de Lenin, hacia Moscú. Allí su método dialéctico reveló su fuerza concreta en un nuevo concepto concreto del enemigo, el del enemigo de clase, y lo transformó todo, a sí mismo —al método dialéctico — , la legalidad y la ilegalidad, el Estado, incluso el compromiso con el adversario, en un «arma» de esa lucha. Es en Georg Lukács *{Historial/ conciencia de clase,* 1932, Lenin, 1924) donde la actualidad de Hegel muestra su máxima vitalidad. Lukács cita también un dicho de Lenin,

atribuido por éste a Hegel, no sobre las clases sino sobre la unidad política de un pueblo en lucha: «Las personas», dice Lenin, «que entienden la política como pequeños trucos que en ocasiones lindan con el engaño, tienen que ser resueltamente rechazadas por nosotros. No se puede engañar a las clases».

La cuestión no se resuelve con calificaciones psicológicas como «optimismo» y «pesimismo»; y tampoco se llega a ninguna parte con tergiversaciones como la del anarquismo, que sostiene que sólo son malos los hombres que consideran malo al hombre, ya que la consecuencia es que los que lo consideran bueno, esto es, los anarquistas, quedan así facultados para ejercer alguna clase de dominio o control sobre los malos, con lo que el problema comienza de nuevo. Lo que hay que hacer, por el contrario, es ser consciente de hasta qué punto son diversos los supuestos «antropológicos» que subyacen a cada ámbito del pensamiento humano. Un pedagogo se encuentra bajo la necesidad metodológica de tener al hombre por educable y susceptible de recibir una formación. Un jurista de derecho privado parte del aforismo *unus quisque praesumitur bonus*[23]. Un teólogo dejaría de serlo si dejase de tener al hombre por pecaminoso y precisado de redención, y no fuese ya capaz de distinguir entre redimidos y por redimir, entre elegidos y no elegidos, mientras que el moralista presupone que existe libertad de elección entre el bien y el mal[24]. Y desde el momento en que la esfera de lo político se deter-

[23] El liberal Bluntschli, *Lehre vom modernen Staat* II, «Politik ais Wissenschaft», Stuttgart, 1876, p. 559, opone a la teoría de los partidos de Stahl que la jurisprudencia (de la que por cierto no hace cuestión en ningún momento en esta teoría de los partidos) no parte de la maldad de los hombres, sino de la «regla de oro del jurista» *quivispraesumitur bonus,* en tanto que Stahl hace suya la actitud teológica de situar en la cumbre de su argumentación la condición pecadora de los hombres. Jurisprudencia es para Bluntschli naturalmente procedencia del derecho civil (cfr. *supra,* nota 1). La regla de oro del jurista tiene su sentido en la regulación de la carga de la prueba; presupone por lo demás la existencia de un Estado que ha puesto las «condiciones externas de la moralidad» por medio de un ordenamiento pacificado y garantizado frente a los peligros que pudieran amenazarlo, y que ha creado una situación de normalidad dentro de la cual el hombre puede ser «bueno».

[24] En la medida en la que la teología se convierte en teología moral, pasa a primer plano este punto de vista de la libertad de elección y palidece la doctrina de la pecaminosidad radical del ser humano. «Homines liberos esse et eligendi facúltate praeditos; nec proinde quosdam natura bonos, quosdam natura malos», Irenaeus, *Contra haereses* IV, c. 37, Migne VII, p. 1099.

mina en última instancia por la posibilidad real de que exista un enemigo, las representaciones y argumentaciones sobre lo político difícilmente podrían tomar como punto de partida un «optimismo» antropológico. Junto a la posibilidad del enemigo tendrían que renunciar también a toda consecuencia específicamente política.

La conexión entre las teorías políticas y los dogmas teológicos concernientes al pecado, tan llamativa en pensadores como Bossuet, Maistre, Bonald, Donoso Cortés y F. J. Stahl, pero que no es menos operativa en otros innumerables teóricos, se explica por la afinidad existente entre los supuestos de unas y otros. Mientras la teología no se diluya en una mera moral normativa o en pedagogía, y mientras la dogmática no se quede en pura disciplina, el dogma teológico fundamental del carácter pecaminoso del mundo y del hombre obliga, igual que la distinción entre amigo y enemigo, a clasificar a los hombres, a «tomar distancia», y hace imposible el optimismo indiscriminado de un concepto del hombre igual para todos. Claro está que en un mundo bueno habitado por hombres buenos gobernarían la paz, la seguridad y la armonía de todos con todos; en él los curas y teólogos harían tan poca falta como los políticos y estadistas. La significación que para la psicología individual y social adquiere la negación del pecado original ha sido puesta de relieve por Troeltsch (en sus *Soziallehren der christlichen Kirchen)* y por Seilliére (en numerosas publicaciones sobre el romanticismo y los románticos) con el ejemplo de muchas sectas, herejes, románticos y anarquistas.

Queda pues claro el nexo metódico que existe entre los supuestos del pensamiento teológico y político. Lo que ocurre es que el soporte teológico contribuye con frecuencia a embrollar los conceptos políticos, ya que acostumbra a desplazar toda distinción al dominio de la teología moral, o al menos la confunde con él, y con ello un cierto ficcionalismo normativista, o peor aún, un oportunismo pedagógico-práctico, acaba por enturbiar el conocimiento de los enfrentamientos existenciales. Teóricos de la política como Maquiavelo, Hobbes, frecuentemente también Fichte, lo único que hacen con su «pesimismo» es presuponer la realidad o posibilidad real de la distinción entre amigo y enemigo. En este sentido hay que entender en Hobbes, pensador político grande y sistemático donde los haya, en primer lugar, la concepción «pesimista» del hombre; en segundo lugar, su correcta comprensión de que lo que desencadena las más terribles hostilidades es justamente el que cada una de las

partes está convencida de poseer la verdad, la bondad y la justicia; y finalmente, en tercer lugar, que el *bellum* de todos contra todos no es un engendro de una fantasía obcecada y cruel, ni tampoco una mera filosofía de una sociedad burguesa que se está construyendo sobre la base de la libre «competencia» (Tónnies), sino que se trata de presupuestos elementales de un sistema de ideas específicamente político.

Como estos pensadores mantienen siempre ante sus ojos la existencialidad concreta de un posible enemigo, con fecuencia proclaman un tipo de realismo capaz de provocar el terror en las personas necesitadas de seguridad. Sin querer ahora tomar partido respecto de la cuestión de la dotación natural del hombre, se puede afirmar sin duda que los hombres en general, al menos mientras la vida les resulta soportable o mientras les va bien, aman la ilusión de una quietud no amenazada y no soportan a los «pájaros de mal agüero». Así pues a los adversarios políticos de una teoría política clara no les resulta difícil oponerse a un conocimiento y descripción claros de los fenómenos y de las verdades políticos, descalificarlos, desde una perspectiva cualquiera, como inmorales, no económicos, acientíficos, y sobre todo —que es lo que importa políticamente— declararlos *hors-la-loi* írj calidad de obra diabólica que hay que combatir.

Tal es el destino que tuvo Maquiavelo, el cual, si llega a ser un maquiavelista, en lugar de escribir *El príncipe* habría escrito más bien un libro plagado de sentencias conmovedoras. En realidad Maquiavelo estaba a la defensiva, como lo estaba también su patria, que en el siglo xvi estaba expuesta a las invasiones de alemanes, franceses, españoles y turcos. Esta posición ideológica defensiva se repitió a comienzos del xix en Alemania, durante las invasiones revolucionarias y napoleónicas de los franceses. Es la época en la que Fichte y Hegel devuelven su crédito a Maquiavelo, cuando lo importante para el pueblo alemán era defenderse de un enemigo que estaba buscando su expansión con una ideología humanitaria.

La peor de las confusiones es la que se produce cuando conceptos como derecho y paz son esgrimidos políticamente para obstaculizar un pensamiento político claro, legitimar las propias aspiraciones políticas y descalificar o desmoralizar al enemigo. El derecho, ya sea público o privado, posee su propio ámbito relativamente autónomo como tal, más seguro cuando se encuentra a la sombra de una gran decisión política, por ejemplo en el marco de un estado es-

table. Pero al igual que sucede con todas las esferas de la vida y el pensar humanos, puede ser utilizado en apoyo o en contra de alguna otra esfera. Desde el punto de vista del pensamiento político es natural, y no tiene nada de ilegal o de inmoral, atender al sentido político de esas utilizaciones del derecho o de la moral, y en particular, frente a expresiones como la del «imperio» o incluso la soberanía «del» derecho, plantear simpre algunas preguntas de naturaleza más concreta: en primer lugar, si «derecho» designa en este caso las leyes positivas vigentes y los métodos legislativos correspondientes que han de seguir estando en vigor. Pues en tal caso el «imperio del derecho» no significa otra cosa que la legitimación de un determinado *status quo* en cuyo mantenimiento están lógicamente interesados todos aquellos cuyo poder político o ventaja económica poseen su estabilidad en el seno de ese derecho.

En segundo lugar la apelación al derecho podría significar que al derecho del *status quo* se le opone un derecho superior o más correcto, lo que acostumbra a denominarse derecho natural o de razón. Para un político será entonces evidente que el «gobierno» o la «soberanía» de esta clase de derecho significa gobierno y soberanía de los hombres que pueden apelar al derecho superior y decidir sobre cuál es su contenido, y sobre quién y cómo tiene que aplicarlo. Hobbes ha extraído estas simples consecuencias del pensamiento político con más claridad que cualquier otro y sin dejarse inducir a error en ningún sentido, afirmando una y otra vez que la soberanía del derecho significa únicamente la soberanía de los hombres que imponen las normas jurídicas y se sirven de ellas, que el imperio de un «ordenamiento superior» no es más que una frase vacía si no posee el sentido político de que determinados hombres pretendan gobernar, sobre la base de este ordenamiento superior, sobre personas de un «ordenamiento inferior». Aquí el pensamiento político resulta irrefutable dentro de su esfera autónoma y cerrada, pues siempre serán grupos concretos de personas los que combatirán contra otros grupos igualmente concretos de ellas en nombre del «derecho» o de la «humanidad» o del «orden» o de la «paz», y el observador de los fenómenos políticos, si se atiene consecuentemente al pensamiento político, no podrá ver nunca en los reproches de inmoralidad y de cinismo otra cosa que un medio político al servicio de personas que libran combates concretos.

Tanto el pensamiento político como el instinto político se avalan teórica y prácticamente en la facultad de distinguir entre amigo

y enemigo. Los puntos álgidos de la gran política son al mismo tiempo los momentos en los que el enemigo es contemplado como tal en la mayor y más completa claridad.

En mi opinión la irrupción más poderosa de semejante hostilidad en la Edad Moderna —más fuerte aún que el *écrasez l'infâme* del siglo XVIII, que con todo tampoco puede subestimarse; más fuerte también que el odio a los franceses del Freiherr von Stein y que la expresión de Leist «matadlos, el juicio del mundo no os va a preguntar por los motivos»; más fuerte incluso que las aniquiladoras frases de Lenin contra el burgués y contra el capitalismo occidental— es la lucha de Cromwell contra la España papista. En su discurso del 17 de septiembre de 1656 (ed. de Carlyle, III, 1902, pp. 267 y ss.) dice: «The first thing therefore, that I shall speak to, is That, that is the first lesson of Nature: Being and Preservation... The conservation of That "namely our National Being" is first to be viewed with respect to those who seek to undo it, and so make it *no to be*» («La primera cosa de la que tengo que hablar es ésta, y es la primera lección de la Naturaleza: el ser y la preservación... La conservación de lo que es "nuestro ser nacional" debe contemplarse en primer lugar por referencia a quienes intentan aniquilarlo, y hacer que no sea». Consideremos pues como nuestros enemigos a «the Enemies to the very Being of these *(sic)* Nation («los enemigos del verdadero ser de esta Nación») (una y otra vez repite estas expresiones de «verdadero ser» o «ser nacional»): «Why, truly, your great Enemy is the Spaniard. He is a natural enemy. He is naturally so; he is naturally so throughout —by reason of that enemity that is in him against whatsoever is of God. Whatsoever is of God which is in you, or which may be in you» («Porque en verdad vuestro gran enemigo es el español. Es un enemigo natural. Lo es de una manera natural; lo es de una manera natural y cabal — en razón de esa enemistad que le es inherente contra todo lo que es de Dios. Todo lo que es de Dios es lo que está en vosotros o lo que puede estar en vosotros»). Y luego repite: el español es vuestro enemigo, su «enemity is put into him by God» («enemistad ha sido puesta en él por Dios»); él es «the natural enemy, the providential enemy», y el que lo tiene por un «enemigo accidental» es que no conoce las Escrituras ni las cosas de Dios, que dijo que pondría enemistad entre tu simiente y la de ella (Génesis III, 15); con Francia se puede concluir una paz, no en cambio con España, pues es un Estado papista y el Papa sólo mantiene la paz cuando quiere. (La literalidad de la expresión inglesa difícilmente puede reflejarse en la traducción a otras lenguas.)

Pero también se aplica lo inverso: por doquier en la historia política, tanto de la política exterior como de la interna, la incapacidad o la falta de voluntad para llevar a cabo esa distinción aparece

como síntoma del acabamiento político. En Rusia las clases en declive interpretaron románticamente al labrador ruso antes de la Revolución como el *mujik* bueno, leal y cristiano. En una Europa desorientada, una burguesía relativista estaba procurando convertir en objeto de su consumo estético todas las culturas exóticas imaginables. Antes de la Revolución de 1789 la sociedad aristocrática francesa soñaba con el «hombre bueno por naturaleza» y con un pueblo conmovedoramente virtuoso. *Tocqueville* describe esta situación en su exposición del *Anden Régime* (p. 228) en frases cuya tension soterrado procede en él también de un *pathos* específicamente político: nadie notaba nada de la Revolución; es curioso ver con qué seguridad, con qué incapacidad para percibir las cosas hablaban estos privilegiados sobre la bondad, mansedumbre e inocencia del pueblo, cuando 1793 estaba creciendo ya bajo sus pies: «spectacle ridicule et terrible».

8

El liberalismo del último siglo ha arrastrado consigo una singular y sistemática transformación y desnaturalización de todas las ideas y representaciones de lo político. Como realidad histórica que es, el liberalismo ha podido sustraerse a lo político en la misma escasa medida que cualquier otro movimiento humano de consideración, y también sus neutralizaciones y despolitizaciones (de la educación, de la economía, etc.), poseen un sentido político. En todos los países los liberales han hecho política igual que las demás personas, y se han coaligado en las formas más diversas con elementos e ideas no liberales, formando nacional-liberalismos, social-liberalismos, conservadores libres, católicos liberales, etc.[25]. En particular

[25] La serie podría ampliarse sin dificultad. El romanticismo alemán de 1800 a 1830 es un liberalismo tradicional y feudal, o en términos sociológicos, un movimiento burgués moderno en el cual la burguesía carecía aún de la fuerza necesaria para eliminar el poder político de la tradición aún vigente, motivo por el cual intentó con él una alianza semejante a la que buscaría más tarde el nacionalismo democrático con el socialismo. Pues desde un liberalismo burgués consecuente no es posible llegar a una teoría política. Esta es la razón última por la que el romanticismo no puede poseer una teoría política, sino que tiene que adaptarse continuamente a las energías políticas dominantes en cada caso. Los historiadores que, como G. von Below, pretenden ver en el romanticismo siempre y sólo «conserva-

se han vinculado con las fuerzas de la democracia, que no son nada liberales ya que son esencialmente políticas y conducentes, incluso, a estados totales[26]. La cuestión es, sin embargo, si del concepto puro y consecuente del liberalismo individualista puede llegar a obtenerse una idea específicamente política.

La respuesta tiene que ser negativa. Pues la negación de lo político que contiene todo individualismo consecuente conduce desde luego a una práctica política, la de la desconfianza contra todo poder político y forma del Estado imaginable, pero nunca a una teoría positiva propia del Estado y de la política. Existe pues una política liberal, en el sentido de una contrapropuesta polémica a las limitaciones estatales, eclesiásticas o de cualquier otro género impuestas a la libertad individual, lo que genera ciertamente una cierta política comercial, eclesiástica, educativa o cultural. Pero lo que no hay es una política liberal de carácter general, sino siempre únicamente una crítica liberal a la política. La teoría sistemática del liberalismo se refiere casi en exclusiva a la lucha política interna contra el poder del Estado, y aporta toda una serie de métodos para inhibir y controlar ese poder al servicio de la protección de la libertad individual y de la propiedad privada. Se trata de convertir al Estado en un «compromiso», y sus instituciones en «válvulas», y en particular de contraponer monarquía a democracia, y viceversa, con el fin de «establecer un contrapeso», lo que en tiempos críticos —en particular en 1848— acabó arrojando actitudes tan contradictorias que todos los buenos observadores de la situación: Lorenz von Stein, Karl Marx, Fr. Julius Stahl, Donoso Cortés, desesperaron de hallar en ello algún principio político o alguna congruencia teórica.

El pensamiento liberal elude o ignora al Estado y a la política de un modo genuinamente sistemático, y en su lugar se mueve en el seno de una polaridad típica y recurrente entre dos esferas heterogé-

durismo», están obligados a pasar por alto los nexos más evidentes. Los tres grandes héroes literarios de un parlamentarismo típicamente liberal son los tres románticos típicos: Burke, Chateaubriand y Benjamín Constant.

[26] Sobre la oposición entre liberalismo y democracia, cfr. Cari Schmitt, *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentansmus,* 2.ª ed., 1926, pp. 13 y ss.; también el artículo de F. Tónnies, «Demokratie und Parlamentarismus», *Schmollers Jahrbuch* 51 (abril 1927), pp. 173 y ss., que reconoce también la estricta separación de liberalismo y democracia; cfr. finalmente el interesantísimo artículo de H. Hefele en la revista *Hochland* de noviembre de 1924. Sobre la conexión entre democracia y Estado total, cfr. *supra,* p. 24.

neas, las de ética y economía, espíritu y negocio, educación y propiedad. La desconfianza crítica frente al Estado y a la política se explican a partir de los principios de un sistema para el cual el individuo es y debe seguir siendo tanto *terminus a quo* como *terminus ad quem.* Una unidad política tiene que poder pedir en caso extremo el sacrificio de la propia vida. Para el individualismo del pensamiento liberal semejante pretensión no es ni asequible ni susceptible de fundamentación. Un individualismo que pusiese en otras manos que las propias la capacidad de disposición sobre la propia vida, no pasaría de ser una palabra vacía, como lo sería igualmente una libertad liberal cuyos contenidos y alcance fuesen determinados por otro distinto del propio ser libre. Para el individuo como tal no existe enemigo al que haya que combatir a vida o muerte si él no lo quiere personalmente; obligarle a combatir contra su voluntad sería, desde el punto de vista del individuo privado, falta de libertad, violencia. Todo el *pathos* liberal se dirige contra la violencia y la falta de libertad. Toda constricción o amenaza a la libertad individual, por principio ilimitada, o a la propiedad privada o a la libre competencia, es «violencia» y por lo tanto *eo ipso* algo malo. Lo que este liberalismo deja en pie del Estado y de la política es únicamente el cometido de garantizar las condiciones de la libertad y de apartar cuanto pueda estorbarla.

De este modo se va edificando todo un sistema de conceptos desmilitarizados y despolitizados. Enumeramos aquí en lo que sigue siquiera algunos de ellos, con el fin de poner de manifiesto la asombrosa congruencia de la sistemática del pensamiento liberal, que a despecho de tantos retrocesos sigue sin ser reemplazado en Europa por ningún sistema alternativo. Conviene no olvidar que estos conceptos liberales se mueven siempre típicamente entre la ética («espiritualidad») y la economía (los negocios), e intentan, desde estos dos polos, aniquilar lo político como esfera de la «violencia invasora». El concepto del Estado de «derecho», entiéndase: del «derecho privado», sirve en esto de palanca, mientras que el de la propiedad privada constituye el centro del globo cuyos polos —ética y economía— no son sino las irradiaciones contrapuestas de ese centro. El *pathos* ético y la objetividad económica materialista se unen en toda expresión típicamente liberal y confieren un rostro diferente a cada concepto político. Así el concepto político de la *lucha* se transforma en el pensamiento liberal, por el lado económico, *en competencia,* y por el otro, el lado «espiritual», *en discusión.* En lugar de la distinción

clara entre los dos estados opuestos de «guerra» y «paz» aparece aquí la dinámica de la *competencia eterna* y de la *eterna discusión. El Estado* se torna *sociedad:* del lado ético-espiritual, como representación ideológico-humanitaria de la *humanidad;* del lado contrario como unidad técnico-económica de un sistema unitario de *producción y tráfico.* La *voluntad* lógica y natural de rechazar al enemigo, dada dentro de la situación de lucha, se convierte en la construcción racional de un *ideal* o *programa* social, en una *tendencia* o un *cálculo* económico. El *pueblo* como unidad política se convierte, por un lado, en *público* interesado culturalmente, por el otro en *personal laboral o empresarial* y en *masa de consumidores. Dominio* y *poder* se convierten en *propaganda y manipulación de masas,* por lo que se refiere al aspecto espiritual, y en control por lo que se refiere al aspecto económico.

Todas estas transformaciones se orientan del modo más certero hacia el objetivo de someter el Estado y la política en parte a una moral individualista, y por eso mismo iusprivatista, y en parte a categorías económicas, despojándolos de su sentido específico. Resulta llamativo con qué naturalidad reconoce el liberalismo, fuera de la política, la «autonomía» de los diversos ámbitos de la vida humana, especializándolos y llegando incluso a exagerar aquélla hasta el completo aislamiento. Le parece totalmente natural que el arte sea hijo de la libertad, que los juicios de valor estéticos hayan de ser incondicionalmente autónomos y el genio artístico soberano. En algunos países no se produjo un *pathos* genuinamente liberal hasta que esa libertad autónoma del arte no se sintió amenazada por el moralismo de los «apóstoles de la moralidad». A su vez la moral se autonomizó respecto de metafísica y religión, la ciencia se desligó de religión, arte y moral, etc.

Eso sí, el ámbito autónomo considerado como más relevante en el dominio de lo real, la autonomía de las normas y leyes de lo económico, se impuso con la resolución del que no se deja inducir a error por nada ni por nadie. Que producción y consumo, precios y mercado poseen su propia esfera, y no pueden ser dirigidos ni por la ética ni por la estética, ni por la religión ni, menos aún, por la política, ha sido el dogma más infalible de la era liberal, uno de los pocos verdaderamente indiscutibles. Eso hace tanto más interesante el modo como se despoja de toda validez a todo punto de vista político que se presente con *pathos* particularmente intenso, y se lo somete a las normas y al «orden» morales, jurídicos y económicos. Dado que, como queda dicho, la realidad concreta del ser político no se rige

por estos órdenes ni por series de normas abstractas, sino que lo que ocurre siempre es que hombres o asociaciones concretos dominan sobre otros hombres o asociaciones igualmente concretos, también aquí, desde un punto de vista político, el «dominio» de la moral, del derecho, de la economía y de la «norma» poseen siempre y sólo un sentido político concreto.

Nota (sin modificación respecto de la ed. de 1927): la estructura ideológica del Pacto de Versal les responde exactamente a esta polaridad *depathos* ético y cálculo económico. En el artículo 231 se obliga al Reich alemán a reconocer su «responsabilidad» sobre el conjunto de los daños y pérdidas ocasionadas por la guerra, con lo cual se establece la base para un juicio de valor jurídico y moral. Se eluden conceptos políticos como el de las «anexiones»; el desgajamiento de Alsacia y Lorena se califica de «desanexión», esto es, de reparación de una injusticia. La entrega de territorios polacos y daneses se pone al servicio de la exigencia ideal del principio de nacionalidad; el despojamiento de las colonias que se recoge en el artículo 22 se proclama incluso como una obra dictada por un humanismo desinteresado. El polo económico opuesto a este idealismo lo constituyen las reparaciones de guerra, esto es, la explotación económica, sostenida e ilimitada, del sometido. Resultado: que semejante pacto no estaba en condiciones de hacer realidad un concepto político como el de la «paz», lo que obligó una y otra vez a nuevos tratados de paz «verdaderos»: el Protocolo de Londres de agosto de 1924 (Plan Dawes), el de Locarno de octubre de 1925, el ingreso en la Sociedad de las Naciones en septiembre de 1926..., la seria aún no ha concluido.

Desde sus comienzos el pensamiento liberal utilizó contra el Estado y la política el reproche de la «violencia». Esto no habría pasado de ser uno de esos insultos más o menos inocuos propios de la lucha política si su imbricación en una gran construcción metafísica y la correspondiente interpretación de la historia no le hubiesen conferido un horizonte más vasto y una mayor fuerza de convicción. La Ilustración dieciochesca veía ante sus ojos una línea simple y clara de progreso ascendente de la humanidad. Tal progreso consistiría ante todo en la perfección *intelectual* y *moral* de la humanidad; la línea se movía entre *dos* puntos, conducía del fanatismo a la libertad y madurez espirituales, del dogma a la crítica, de la superstición a la Ilustración, de las tinieblas a la luz. El siglo xix muestra sin embargo en su primera mitad algunas construcciones *tnmembres* de la más alta significación, en particular la secuencia *hegeliana* dialéctica de

las tres fases (por ejemplo, comunidad natural, sociedad burguesa y Estado) y la famosa ley de los tres estadios de *Comte* (de la teología, pasando por la metafísica, hasta la ciencia positiva). Sin embargo a estas tríadas les falta el incisivo vigor polémico de la antítesis bipolar. Tal es la razón por la que, pasados los tiempos de calma, fatiga e intentos de restauración, y reanudada la lucha, volvió a imponerse de inmediato la simple contraposición dual. Incluso en Alemania, donde dualidades como la de O. *Gierke* entre dominio y corporación, o como la de *F. Tônnies* entre comunidad y sociedad, no tenían el menor sentido combativo, en la segunda mital del xix acabaron relegando el esquema trimembre de Hegel.

El ejemplo más llamativo, y de más abultadas consecuencias históricas, es la antítesis entre burgués y proletario formulada por Karl Marxy con su intento de concentrar todas las luchas de la historia universal en una única lucha final contra el último enemigo de la humanidad. En ella se reúnen todas las diferentes burguesías de la tierra en una sola y todos los proletariados igualmente en uno solo, y se obtiene de este modo una grandiosa agrupación amigo-enemigo. Ahora bien, su fuerza de convicción radicaba para el siglo XIX sobre todo en que había seguido al enemigo liberal-burgués en su propio dominio de lo económico y lo había afrontado, como quien dice, en su propio territorio y con sus mismas armas. Esto se hizo necesario desde el momento en que, con el triunfo de la «sociedad industrial», había quedado consolidado y consagrado el vuelco hacia lo económico. Se puede señalar, como fecha de ese triunfo, el año 1814, el de la victoria de Inglaterra contra el imperialismo militarista de Napoleón. Su formulación teórica más simple y transparente es la interpretación que H. *Spencer* hace de la historia, según la cual la historia de la humanidad es una evolución que conduce desde la sociedad militar y feudal hasta la industrial y comercial. Y finalmente su expresión documental primera pero ya cabal se encuentra en el tratado sobre «el espíritu de la violencia invasora», el *espnt de conquête,* publicado en 1814 por Benjamin *Constant,* el inaugurador de la espiritualidad liberal del xix en su conjunto.

Lo decisivo es aquí la vinculación de la fe en el progreso, bajo la forma que adoptó en el xvm, esto es, fundamentalmente humanitaria, moralizante e intelectual, «espiritual», con el desarrollo económico, industrial y técnico del xix. La «economía» era sentida como la portadora de esa magnitud, verdaderamente muy compleja. Economía, comercio e industria, perfeccionamiento técnico, libertad y

racionalización pasaban por ser aliados, y a despecho de su agresiva implantación frente a los sistemas feudales, reaccionarios y policiales, se los entendía como fundamentalmente pacíficos en oposición a la violencia guerrera. Es así como nace lo que serían las agrupaciones de conceptos típicas del siglo xix:

libertad, progreso y razón	contra	feudalismo, reacción y violencia
junto con		junto con
economía, industria, técnica	contra	Estado, guerra y política
como		como
parlamentarismo	contra	dictadura

En el escrito de Benjamín Constant mencionado más arriba, del año 1814, se encuentra ya el inventario completo de estas antítesis y de sus combinaciones posibles. Allí se dice: nos encontramos en la era que habrá de reemplazar por fuerza a la de las guerras, del mismo modo que la era de las guerras tenía por fuerza que preceder a ésta. Sigue entonces la caracterización de ambas épocas: la una intenta obtener los bienes necesarios para la vida por medio del entendimiento pacífico *(obtenir de gré a gré),* la otra lo intenta por la guerra y la violencia; ésta es la *impulsión sauvage,* aquélla en cambio *le calcul civilisé.* Dado que ni la guerra ni la conquista violenta están en condiciones de aportar las satisfacciones y el confort que nos proporcionan el comercio y la industria, las guerras no reportan ya ventaja alguna, y hasta la guerra victoriosa es para el vencedor un mal negocio. Por otra parte el inaudito desarrollo de las técnicas de guerra contemporáneas (Constant menciona sobre todo la artillería, que era el fundamento sobre el que reposaba la superioridad del ejército napoleónico) ha privado de sentido a todo cuanto en épocas anteriores resultaba heroico en las guerras y proporcionaba fama y honor, el valor personal y el gusto por el combate. De modo que, siempre según Constant, la guerra ha perdido hoy en día toda utilidad y todo encanto; *l 'homme n 'est plus entrainé as'y livrer, ni par intérét, ni parpassion.* Antes los pueblos guerreros sojuzgaban a los que se dedicaban al comercio, hoy día es a la inversa.

Entre tanto esa coalición tan compleja de economía, libertad, técnica, ética y parlamentarismo ha acabado hace ya tiempo con su adversario, con todo resto del Estado absolutista y de su aristocracia feudal, y ha perdido con ello la actualidad de su sentido. Otras agrupaciones y coaliciones aparecen en su lugar. La economía ya no es *eo*

ipso libertad; la técnica no está tan sólo al servicio del confort, sino que sirve también para producir armas e instrumentos peligrosos; su progreso no comporta tampoco por sí mismo un perfeccionamiento humanitario y moral, como el siglo XVIII gustaba de representarse, y una racionalización técnica puede llegar a convertirse en lo opuesto a una racionalización económica. A pesar de todo, la atmósfera espiritual de Europa sigue estando condicionada hasta ahora mismo por esta interpretación que el siglo XIX hacía de la historia, y hasta hace poco al menos sus fórmulas y conceptos han conservado una energía que parece rebasar con creces la muerte del viejo adversario.

A este respecto resultan singularmente significativas en los últimos decenios las tesis de Franz Oppenheimer. Proclama que su objetivo es la «erradicación del Estado». Tan radical es su liberalismo que no quiere dejar el Estado ni siquiera como servidor armado de la administración. Esa «erradicación» se pone en marcha por medio de una definición cargada de elementos valorativos y afectivos. El concepto del Estado debería estar determinado por el «medio político», el concepto de la sociedad (esencialmente apolítica) por el «medio económico». Ahora bien, los predicados con los que se definen luego los medios políticos y económicos no son sino aquellos rodeos tan característicos de un *pathos* que bascula entre los polos de la ética y de la economía, que se orienta contra el Estado y la política, y constituyen antítesis apenas veladas que reflejan la polémica relación entre Estado y sociedad, entre política y economía, que gobierna en la Alemania del XIX. El medio económico es el intercambio; es reciprocidad de servicio y contraprestación, en consecuencia reciprocidad, igualdad, justicia y paz, y finalmente nada menos que «el espíritu comunitario de la armonía, fraternidad y justicia» mismas[27]; el medio político en cambio es «la violencia extraeconómica invasora», expolio, conquista y crímenes de todas clases. Se mantiene una jerarquía de valores en la relación entre Estado y sociedad. Pero así como la concepción del Estado del XIX, tal como la sistematiza Hegel, construía el Estado como algo que está muy por encima del «reino animal» de una sociedad «egoísta», como reino de la moralidad y de la razón objetiva, los valores están ahora invertidos, y la sociedad, como esfera de una justicia pacífica, queda muy por encima del Estado, degradado por su parte a región de inmoralidad y violencia. Se cambian los papeles, pero la apoteosis permanece.

Sin embargo no parece lícito, ni moral ni psicológicamente, y mucho menos científicamente, montar definiciones a base de descalificaciones

[27] Cfr. la recopilación de F. Sander, «Geselleschaft und Staat, Studie zur Gesellschaftslehre von Franz Oppenheimer», *Arch.f. Soz• Wiss.* 56 (1926), p. 384.

morales, oponiendo un intercambio bueno, justo, pacífico, en una palabra: simpático, a una política salvaje, depredadora y criminal. Con semejante método se podrían igualmente invertir los términos y declarar la política esfera de la lucha noble, y entender la economía en cambio como el mundo del engaño, pues en última instancia la política no posee una relación más específica con el robo y la violencia que la economía con la astucia y el engaño. Cambio y cambiazo suelen quedar cerca. Un dominio sobre seres humanos que reposa sobre un fundamento económico, si se mantiene apolítico en el sentido de sustraerse a toda responsabilidad y supervisión políticas, tiene que aparecer justamente como un terrible engaño. El concepto del cambio no excluye como tal concepto en modo alguno que una de las partes quede en desventaja, ni que un sistema de contratos recíprocos acabe por convertirse en un sistema de la más salvaje explotación y represión. Y si los explotados y sometidos intentan defenderse en la situación en la que se encuentran, es evidente que no podrán hacerlo con medios económicos. No menos evidente es sin embargo que quienes detentan el poder económico considerarán cualquier intento «extraeconómico» de modificar su posición de poder como un acto de violencia criminal, y que intentarán impedirlo. Pero claro está que con esto se derrumba aquella construcción ideal de una sociedad que reposaría sobre el intercambio y los contratos recíprocos y que sería por eso mismo pacífica y justa. Lamentablemente a la santidad de los pactos y al principio *pacta sunt servanda* acostumbran a apelar también los especuladores y los extorsionadores. La esfera del cambio posee sus propios límites estrechos y su propio dominio específico, y no todas las cosas poseen un valor de cambio. No existe por ejemplo ninguna equivalencia justa de la libertad y de la independencia políticas, por muy elevada que sea la suma del soborno.

Con la ayuda de esta clase de definiciones y construcciones, que no son en definitiva sino rodeos en torno a la polaridad de ética y economía, no es posible erradicar ni el Estado ni la política, y no es así como se despolitizará el mundo. El que los antagonismos económicos se hayan vuelto políticos, y el que haya podido surgir el concepto de «posición de poder económica», no hace sino demostrar que el punto de emergencia de lo político puede ser alcanzado a partir de la economía exactamente igual que a partir de cualquier otro ámbito. Es bajo esta impresión como nació la tan citada afirmación de *Walther Rathenau* de que hoy el destino no es la política sino la economía. Sería más correcto decir que la política ha sido, es y seguirá siendo el destino, y que lo único que ha ocurrido es que la economía se ha transformado en un hecho político y se ha convertido así en «destino».

Por eso era también equivocado pensar que una posición política obtenida con ayuda de la superioridad económica tendría que ser «esencialmente no belicosa» (como afirmaba J. Schumpeter en su *Sociología del Imperialismo* de 1919). Lo único esencialmente no belicoso es aquí la terminología, y ello por la esencia misma de la ideología liberal. Un imperialismo de base económica intentará, como es lógico, llevar al mundo a un estado en el cual él pueda aplicar sin obstáculo alguno sus medios de poder económico, tales como bloqueo de créditos, embargo de materias primas, hundimiento de la divisa extranjera, etc., y en el que todo esto pueda bastarle. Considerará «violencia extraeconómica» cualquier intento de sustraerse al efecto de estos métodos «pacíficos» realizado por cualquier pueblo o grupo humano distinto. Hará uso de medios de coacción más severos, aunque desde luego aún «económicos», medios que según esta terminología seguirán siendo apolíticos y esencialmente pacíficos, como los enumerados por ejemplo en las «directrices» de la Sociedad de Naciones de Ginebra para la ejecución del artículo 16 del Tratado (núm. 14 de la Resolución de la Segunda Asamblea de 1921): bloqueo de la aportación de medios de vida a la población civil y asedio por hambre. Finalmente el imperialismo económico dispone de medios técnicos para infligir la muerte física por la violencia, armas modernas de gran perfección técnica puestas a punto mediante una inédita inversión de capital y conocimientos científicos, con el fin de que en caso de necesidad se pueda disponer efectivamente de ellas. Eso sí, para la aplicación de tales medios se crea un nuevo vocabulario esencialmente pacifista, que no conoce ya la guerra sino únicamente ejecuciones, sanciones, expediciones de castigo, pacificaciones, protección de los pactos, policía internacional, medidas para garantizar la paz. El adversario ya no se llama enemigo, pero en su condición de estorbo y ruptura de la paz se lo declara *hors-la-loi* y *hors Vhumanité;* cualquier guerra iniciada para la conservación o ampliación de una posición de poder económico irá precedida de una oferta propagandística capaz de convertirla en «cruzada» y en «última guerra de la Humanidad». Es lo que exige la polaridad de ética y economía. Esta exhibe, qué duda cabe, una sistemática y una consecuencia asombrosas, pero también este sistema, presuntamente apolítico y en apariencia incluso antipolítico, está al servicio de agrupaciones de amigos y enemigos, bien ya existentes, bien nuevas, y no podrá tampoco escapar a la consecuencia interna de lo político.

LA ERA DE LAS NEUTRALIZACIONES Y DE LAS DESPOLITIZACIONES

Nosotros los centroeuropeos vivimos *sous Voeild.es Russes.* Hace ya un siglo que su penetración psicológica ha traspasado nuestras grandes palabras y nuestras instituciones. Poseen suficiente vitalidad como para apoderarse de nuestros conocimientos y de nuestra técnica y usarlos como armas. Su coraje para el racionalismo y su contrario, su vigor para la ortodoxia en lo bueno y en lo malo, son imponentes. Han hecho realidad la vinculación de socialismo y eslavismo que ya en 1948 Donoso Cortés anunciaba proféticamente como el acontecimiento decisivo del siglo venidero.

Esa es nuestra situación. Y no se podrá decir nada digno de mención sobre la cultura ni sobre la historia si no es desde la conciencia de nuestra propia situación cultural e histórica. Que todo conocimiento histórico es conocimiento del presente, que no obtiene su luz e intensidad más que de éste y que en un sentido profundo no está sino a su servicio, porque todo espíritu no es sino espíritu presente, es algo que sabemos a partir de Hegel por boca de muchos, y quizá sobre todo de Benedetto Croce. Numerosos historiadores famosos de la última generación ponen ante nosotros esta verdad pura y simple, y ya no queda nadie capaz de engañarse a sí mismo, a base de acumular materiales, sobre el hecho de que toda exposición y construcción histórica está saturada de proyecciones e identificaciones ingenuas.

Lo primero tiene que ser pues la conciencia de la propia situación presente. Es a lo que venía esa observación preliminar sobre los rusos. Hacer las cosas simultáneamente conscientes y presentes resulta hoy día difícil, pero por ello mismo tanto más necesario. Todos los indicios apuntan a que en la Europa de 1929 estamos viviendo una época de cansancio y de intentos de restauración, cosa tan habitual como comprensible después de una gran guerra. Tras las guerras de coalición contra Francia, que duraron veinte años, la humanidad europea del siglo xix se ha hallado a partir de 1815 en una constelación espiritual que cabría reducir a la fórmula «legitimidad del *status quo*». Todos los argumentos que produce una época de estas características contienen en realidad menos la revitalización de cosas pasadas, o que están pasando, que un rígido aferrarse, en política tanto externa como interna, al «*status quo:* ¿qué si no?». Al mismo tiempo la calma que proporciona el ambiente de restauración contribuye a que se desarrollen con rapidez y sin obstáculos cosas y relaciones nuevas cuyo sentido y orientación quedan ampliamente ocultos por detrás de la fachada restaurada. Y en cuanto suena la hora, el rostro legitimista se desmorona como un fantasma vacío.

Los rusos se tomaron el xix europeo al pie de la letra, reconocieron lo que constituía su núcleo mismo y extrajeron de sus premisas culturales las últimas consecuencias. Siempre se vive bajo la mirada del hermano más radical, el que le obliga a uno a llegar hasta las últimas consecuencias prácticas. Con entera independencia de lo que se pronostique para la política interior y exterior, una cosa al menos es segura: que sobre el solar ruso se tomó en serio la antirreligión tecnicista, y que en él ha nacido un Estado que es más estatal de lo que pudo serlo jamás el Estado del más absoluto de los príncipes, desde Felipe II hasta Federico el Grande pasando por Luis XIV. Esta situación en su conjunto no resulta comprensible más que desde lo que ha sido la evolución de Europa en los últimos siglos. Representa la conclusión y aun rebasamiento de unas ideas específicamente europeas y muestra, en su versión más extrema, lo que constituye el núcleo de la historia moderna de Europa.

1. Los desplazamientos del centro de gravedad y su secuencia

Hagamos un repaso de las etapas que ha recorrido el espíritu europeo en los últimos cuatro siglos, así como de las diversas esferas espirituales en las que encontró en cada caso el centro de su existencia humana. Son cuatro grandes pasos simples, seculares. Se corresponden con los cuatro siglos y van de lo teológico a lo metafísico, de allí al moralismo humanitario, y de éste a la economía. Vico y Comte, esos dos grandes intérpretes de la historia de la humanidad, generalizaron este proceso europeo, único en su género, y lo convirtieron en ley universal de la evolución humana; al cabo de mil banalizaciones y vulgarizaciones la idea se difundió como la famosa «ley de los tres estadios»: del teológico al metafísico, de éste al «científico» o «positivismo». En realidad lo único positivo que cabe afirmar es que, desde el siglo xvi, la humanidad europea ha ido dando pasos de un centro de gravedad a otro, y que todo lo que constituye el contenido de nuestra evolución cultural se halla bajo los efectos retardados de esos pasos. En los últimos cuatro siglos de la historia europea la vida espiritual ha tenido cuatro centros de gravedad distintos, y el pensamiento de la élite activa que ha constituido en cada caso la avanzada ha estado moviéndose en esos siglos en torno a diversos núcleos de ideas.

Los conceptos que elaboran las diversas generaciones sólo resultan comprensibles a partir de estos deplazamientos del núcleo central. Tales desplazamientos —de la teología a la metafísica, al moralismo humanitario y finalmente a la economía— *no* hacen aquí referencia —permítaseme repetirlo— a una «teoría de dominantes» de la historia cultural y espiritual, y *tampoco* constituyen una *ley* en el sentido de la ley de los tres estadios o de construcciones análogas. No estoy hablando de la cultura de la humanidad en su conjunto, ni del ritmo de la historia universal, ni estoy en condiciones de decir nada sobre los chinos, los indios o los egipcios. Por eso mismo la secuencia de desplazamientos de los centros de gravedad no debe pensarse tampoco como una línea ascendente e ininterrumpida de «progreso», ni como lo contrario. Querer ver aquí una escala de arriba a abajo o de abajo a arriba, un ascenso o un declive, es otra cuestión. Sería también un malentendido interpretar la secuencia de etapas como si en cada uno de esos siglos no hubiese habido nada más que ese centro de gravedad. Lo que existe siempre es

más bien una cierta coexistencia pluralista de etapas que ya han sido recorridas. Personas del mismo tiempo y el mismo país, incluso de una misma familia, viven juntas cada una en una etapa diferente, y por ejemplo el Berlín actual está más cerca, medido en distancia cultural, de Nueva York o de Moscú que de Munich o de Tréveris. El desplazamiento de los ámbitos centrales se refiere pues tan sólo al hecho concreto de que en estos cuatro siglos de historia europea han ido cambiando las élites dirigentes; la evidencia de sus convicciones y argumentos se ha ido modificando sin cesar, como se ha ido modificando también el contenido de sus intereses espirituales, el principio de su actuar, el secreto de sus éxitos políticos y la disposición de las grandes masas a dejarse impresionar por una determinada clase de sugestiones.

Muy claro, y de perfiles particularmente nítidos, es ese giro único en la historia que se produce con el paso de la teología del xvi a la metafísica del xvn, uno de los siglos más grandes de la historia de Europa no sólo por la metafísica sino también por la ciencia, y que cabe considerar como la verdadera época heroica del racionalismo occidental. Esta época de saber científico sistemático abarca por igual a Suárez y a Bacon, a Galileo, Kepler, Descartes, Grotius, Hobbes, Spinoza, Pascal, Leibniz y Newton. Todos los asombrosos conocimientos matemáticos, astronómicos y de ciencia natural de esa época estaban integrados en un grandioso sistema metafísico o «natural»; todos esos pensadores fueron metafísicos del más alto estilo, e incluso la superstición propia de esa época era cósmico-racionalista: era la astrología. El siglo xvin desplazó luego la metafísica con ayuda de las construcciones de una filosofía deísta, y fue una vulgarización de gran estilo, ilustración, apropiación literaria de los grandes acontecimientos del xvn, humanización y racionalización. Se puede reconstruir en detalle cómo se perpetúa por ejemplo la obra de Suárez en innumerables escritos populares; por lo que se refiere a más de un concepto fundamental de la moral y de la teoría del Estado, Pufendorff no es más que un epígono de Suárez, y finalmente el propio contrato social de Rousseau no es a su vez más que una vulgarización de Pufendorff. Pero el *pathos* específico del xviii es el de la «virtud», su palabra mágica *vertu,* deber. Ni siquiera el romanticismo de Rousseau logra romper conscientemente el marco de las categorías morales. Expresión característica de este siglo es el concepto kantiano de Dios; en su sistema éste no es ya, como se ha dicho algo groseramente, más que un «parásito de la éti-

ca». Cada una de las palabras que forman la conjunción «crítica de la razón pura» —crítica, razón, pura— es una polémica contra el dogma, la metafísica y el ontologicismo.

Con el siglo xix lo que aparece es la era en la que se establece una conexión al parecer híbrida e imposible entre tendencias estético-románticas y económico-técnicas. En realidad el romanticismo del xix —si no queremos utilizar ese término algo dadaísta del romanticismo a la manera romántica, como vehículo de confusiones— no significa sino la etapa intermedia de lo estético entre el moralismo del xvm y el economicismo del xix, una mera transición que se logró introduciendo la estética en todos los dominios del espíritu, y por cierto que con gran facilidad y éxito. Pues el camino que va de la metafísica y la moral a la economía pasa por la estética, y la vía del consumo y disfrute estéticos, todo lo sublime que se quiera, es la más cómoda y segura para llegar a una «economificación» general de la vida espiritual y a una constelación del espíritu que halle las categorías centrales de la existencia humana en la producción y el consumo. En el ulterior desarrollo espiritual el esteticismo romántico se pondrá al servicio de lo económico y constituirá un fenómeno concomitante típico. Pero en el xix la técnica aparecerá aún en la más estrecha asociación con la economía, como «industrialismo». El ejemplo más característico de esto lo constituye la conocida construcción teórica de historia y sociedad del sistema marxista. Para ella la economía es la base y el fundamento, la «infraestructura» de todo lo espiritual. Es cierto que sitúa la técnica en el núcleo de lo económico, y que define las épocas económicas de la humanidad de acuerdo con sus medios técnicos específicos. No obstante el sistema como tal es económico, y los elementos de la técnica sólo pasarán a primer plano en vulgarizaciones posteriores. En su conjunto el marxismo quiere pensar en términos económicos y se mantiene en ello hijo del siglo xix, que es esencialmente económico.

Eso sí, durante el siglo xix el progreso técnico es tan asombroso, las situaciones sociales y económicas se modifican en consecuencia con tal rapidez, que la realidad de este desarrollo técnico acaba afectando a la totalidad de los problemas morales, políticos, sociales y económicos. Bajo el impacto arrollador de inventos y realizaciones cada vez más novedosos y sorprendentes se ve nacer una religión del progreso técnico para la cual cualquier otro problema habrá de resolverse por sí solo gracias a aquél. Para las grandes ma-

sas de los países industrializados esta creencia fue tan evidente como natural. Ellas se saltaron todas las etapas intermedias que marcaron el pensamiento de las élites dirigentes, y entre ellas la religión de los milagros y del más allá se convirtió, sin solución de continuidad, en una religión del milagro técnico, de las conquistas humanas y del dominio sobre la naturaleza. Una religiosidad mágica da paso a una técnica no menos mágica. Y así el siglo xx mostrará ser en sus comienzos no sólo la era de la técnica sino también la de una fe religiosa en ella. Se lo designa con frecuencia como era de la técnica, pero esta designación sólo sirve para caracterizar al conjunto de la situación de un modo provisional: la pregunta por el significado de esta tecnicidad arrolladora queda por el momento abierta. Pues en realidad la fe en la técnica no es sino el resultado del modo concreto como se ha producido el último desplazamiento del centro de gravedad; como fe es producto de las consecuencias de tal desplazamiento.

Todos los conceptos de la esfera del espíritu, incluido el concepto mismo de espíritu, son en sí mismos pluralistas, y se entienden únicamente a partir de la existencia política concreta. Del mismo modo que cada nación posee su propio concepto de nación, y encuentra los rasgos constitutivos de la nacionalidad en sí misma y en ninguna otra parte, también cada cultura y cada época cultural poseen su propio concepto de cultura. Todas las ideas esenciales en la esfera espiritual del hombre son algo existencial, no normativo. Si a lo largo de los últimos cuatro siglos ha estado desplazándose sin cesar el centro de gravedad de la vida espiritual, con él han tenido que ir modificándose también incesantemente la totalidad de los conceptos y de las palabras, y es necesario tomar conciencia de la polivalencia de cada palabra y de cada concepto. La mayoría de los malentendidos, y ciertamente los más groseros de entre ellos (de los cuales viven por cierto muchos estafadores), se explican como traslación incorrecta de un concepto cuya raíz está en un cierto campo (sólo en la metafísica, o sólo en la moral, o sólo en la economía) a los demás dominios de la vida espiritual. No es sólo que los procesos y acontecimientos que producen alguna impresión en la vida interior del hombre, y que se convierten así en objeto de su reflexión y de sus conversaciones, se orienten de continuo por el dominio que en cada caso se instaura como central. Por ejemplo el terremoto de Lisboa en el siglo xvIII tuvo el efecto de suscitar una riada de literatura moralizante, en tanto que hoy día un acontecimiento de natu-

raleza análoga no tendría mayores consecuencias en el dominio intelectual. Una catástrofe económica en cambio, una caída o incluso un derrumbamiento de la bolsa, ocuparía el interés teórico de estratos muy amplios con la máxima intensidad.

También los conceptos específicos de cada siglo obtienen su sentido característico a partir de lo que en cada caso constituye el dominio o ámbito central. Permítaseme aducir un ejemplo ilustrador. En el siglo xvm se impuso como idea dominante la de un *progreso,* esto es, de una mejora o perfeccionamiento que en lenguaje moderno denominaríamos racionalización; era una época que se basaba en un credo humanitario y moral. De acuerdo con éste, progreso significaba entonces básicamente progreso en la ilustración, en la cultura individual, en el autodominio y la educación, en una palabra, perfeccionamiento *moral.* En una época de pensamiento económico o técnico el progreso se entenderá directa y naturalmente como progreso económico o técnico, y el humanitario y moral, si es que aún suscita algún interés, aparecerá como subproducto del progreso económico. Cuando un cierto ámbito ha pasado a ocupar una posición central, los problemas de los demás dominios son resueltos a partir de él y obtienen a lo sumo la calificación de problemas de segundo orden, cuya solución vendrá sola con tal que se resuelvan los del ámbito central.

Para una era teológica, por ejemplo, todo saldrá bien con tal que se ponga orden en las cuestiones teológicas; todo lo demás se les dará a los hombres «por añadidura». Y algo análogo sucede en las demás épocas: en una época humanitario-moralista lo único importante será educar y formar moralmente a los hombres, y todos los problemas se tornarán educativos; para una era económica bastará con organizar correctamente la producción y la distribución de los bienes, y las cuestiones morales y sociales dejarán de dar problemas; para un pensamiento meramente técnico los nuevos inventos técnicos bastarán a su vez para resolver también el problema económico, y toda otra cuestión, incluida la económica, habrá de pasar a segundo plano frente a la tarea del progreso técnico.

Otro ejemplo, esta vez sociológico, del pluralismo inherente a tales conceptos: la manifestación típica del representante de la espiritualidad y de lo público, el *clerc,* obtiene su singularidad específica en cada siglo a partir del ámbito que aparece como central. Al teólogo y predicador del siglo xvi le sigue el erudito sistemático del siglo xvii, que vive en una verdadera república de los sabios y se en-

cuentra muy alejado de las masas; siguen a esto los escritores ilustrados de un siglo xvni todavía aristocrático. En lo que hace al siglo XIX, no hay que dejarse inducir a error por el «intermezzo» del genio romántico ni por los muchos sacerdotes de una religión privada. El *clerc* del siglo xix (el máximo exponente es K. Marx) se convierte en experto económico, y la única cuestión es ya hasta qué punto el pensamiento económico en general sigue haciendo posible el tipo sociológico del *clerc* y hasta qué punto los economistas nacionales y los síndicos con formación de economistas pueden representar una élite espiritual con capacidad de dirección. Al menos para el pensamiento tecnicista el *clerc* no parece ya posible; volveremos a hablar de ello más adelante, cuando nos ocupemos de esta era de la tecnicidad. No obstante deberían bastar estas breves indicaciones para mostrar con claridad la pluralidad que alberga la categoría del *clerc.*

Como decíamos: todos los conceptos y representaciones de la esfera espiritual, Dios, la libertad, el progreso, las ideas antropológicas de lo que es la naturaleza humana, la publicidad, lo racional y la racionalización, y en último término tanto el concepto de la naturaleza como el de la cultura misma, todo esto obtiene su contenido histórico concreto por su posición respecto del ámbito central, y no se puede entender si no es por referencia a él.

Ahora bien, es sobre todo el *Estado* el que adquiere su realidad y su fuerza a partir de lo que en cada caso constituye ese ámbito central, ya que los temas en litigio que marcan la pauta para las agrupaciones de amigos y enemigos se determinan igualmente por referencia al ámbito de la realidad que es el decisivo en cada caso. Mientras lo teológico-religioso ocupó una posición central, la frase *cuius regio eius religio* tuvo un sentido político. Cuando lo teológico-religioso dejó de ser el dominio central, también esta frase perdió su interés práctico. Entretanto se ha desplazado primero al estadio cultural de la nación y del principio de la nacionalidad *(cuius regio eius natio),* para terminar en el reino de lo económico, donde lo que quiere decir es que en el interior de un mismo Estado no pueden existir dos sistemas económicos contrarios. Los ordenamientos económicos comunista y capitalista se excluyen uno a otro. El Estado soviético ha hecho realidad la frase *cuius regio eius oeconomia,* en un grado que demuestra que la conexión entre un territorio compacto y una homogeneidad espiritual igualmente compacta no es privativa de las guerras de religión del siglo xvi ni de las dimensiones de los Esta-

dos europeos pequeños y medianos, sino que es algo que se va adaptando con el tiempo a los diversos centros de gravedad de la vida espiritual y al cambio de dimensiones de los reinos autárquicos del mundo. Lo esencial de este fenómeno es que un Estado de economía homogénea se corresponde con un determinado pensamiento económico. Un Estado de esta naturaleza pretender ser moderno, *entender* correctamente la propia situación temporal y cultural. Tiene que hacer suya la pretensión de reconocer correctamente el conjunto de la evolución histórica. Es ahí donde estriba su derecho a gobernar. Un Estado que en plena era económica renunciase a comprender y guiar apropiadamente por sí mismo las circunstancias económicas tendría que declararse neutral respecto de las cuestiones y decisiones políticas, con lo cual abandonaría también su pretensión de gobernar.

No deja de ser un fenómeno curioso que el Estado liberal europeo del siglo XIX pudiera plantearse a sí mismo como *stato neutrale ed agnostico,* y contemplara la justificación de su existencia precisamente en esa neutralidad. Subyacen a ello diversos motivos, y no es posible explicar este hecho con una sola palabra ni desde una sola causa. Lo que aquí nos interesa es su condición de síntoma de una neutralidad cultural general; pues la doctrina del Estado neutral del siglo XIX se da en el marco de una tendencia general a un neutralismo espiritual que es característico de la historia europea de los últimos siglos. Creo que es aquí donde se encuentra la explicación histórica de lo que se ha calificado como era de la técnica. Pero esto requiere al menos una breve explicación.

2. Las etapas de la neutralización y despolitización

La serie de etapas expuestas más arriba —de lo teológico, pasando por lo metafísico y lo moral, hasta lo económico— representa al mismo tiempo una serie de progresivas neutralizaciones de los ámbitos a partir de los cuales se produjo el desplazamiento del centro de gravedad. El giro espiritual que me parece más intenso y cargado de consecuencias en toda la historia europea es el paso que se produjo en el siglo xvii de la teología cristiana tradicional al sistema de una cientificidad «natural». Ese paso ha condicionado hasta el día de hoy la dirección que se vería obligado a tomar todo desarro-

lio ulterior. Todas las «leyes» de la historia de la humanidad, la ley de los tres estadios de Comte, la teoría de Spencer sobre el desarrollo de la era militar a la era industrial, y en general todas las construcciones teóricas de este tipo que se han producido en torno a la filosofía de la historia, se encuentran bajo la magna impresión de aquel proceso.

En el núcleo de tan asombroso cambio de rumbo se encuentra un motivo fundamental, en sí mismo simple pero que determinó el curso de los siglos venideros: la búsqueda de una esfera neutral. Al cabo de tantas disputas y litigios teológicos sin perspectiva de solución en el siglo xvi, la humanidad se lanzó en Europa a la búsqueda de un terreno neutral en el que cesase la lucha y en el que fuese posible entenderse, ponerse de acuerdo y convencerse unos a otros. Por ese motivo los hombres apartaron la vista de los debatidos conceptos y argumentaciones de la teología cristiana tradicional y construyeron un sistema «natural» de la teología, la metafísica, la moral y el derecho. Este proceso de la historia del espíritu ha sido descrito por Dilthey en una exposición que con toda razón se ha hecho famosa, y en la cual se pone de relieve sobre todo la gran significación que corresponde en esto a la tradición estoica. No obstante, creo que lo esencial es que se abandonó lo que había constituido hasta entonces el centro de gravedad, la teología, porque constituía un terreno conflictivo, y que por eso se buscó otro terreno que fuese neutral. Un dominio que desempeña un papel central hasta un momento determinado se neutraliza por el hecho de que deja de ser central; se tiene la esperanza de que sobre la base del nuevo centro de gravedad pueda hallarse un mínimo de coincidencia y de premisas comunes que pueda garantizar seguridad, evidencia, entendimiento y paz. Con ello se ponía en marcha una orientación hacia la neutralización y minimalización, y se aceptaba la ley por la que la humanidad europea «inició su camino» para los próximos siglos y formó su *concepto de la verdad.*

Los conceptos elaborados en el curso de muchos siglos de pensamiento teológico pierden ahora interés y se convierten en cuestión privada. Dios mismo se ve expulsado del mundo en la metafísica deísta del siglo xvm, y convertido en instancia neutral frente a los combates y antagonismos de la vida real; como arguye Hamann contra Kant, se convierte en un concepto y deja de ser un ser. En el siglo xix la magnitud neutral es primero el monarca y más tarde el Estado, y en la doctrina liberal del *pouvoir neutre* y del *stato neutrale* se

hace realidad un capítulo de la teología política en el que el proceso de la neutralización encuentra sus fórmulas clásicas porque se ha hecho con lo decisivo, con el poder político. Sin embargo la dialéctica de una evolución de esta clase hace que cada vez que se desplaza el centro de gravedad surja un nuevo terreno de disputa. En este nuevo dominio, inicialmente tenido por neutral, se desarrolla de inmediato y con renovada intensidad el antagonismo entre hombres y entre intereses, con tanta más virulencia cuanto más firmemente se tome posesión de él. En Europa la humanidad está siempre saliendo de un campo de batalla para entrar en un terreno neutral, y una y otra vez el recién alcanzado terreno neutral se vuelve nuevamente campo de batalla y hace necesario buscar nuevas esferas de neutralidad. Tampoco la ciencia natural pudo traer la paz. Las guerras de religión se convirtieron en las guerras nacionales del siglo XIX, todavía en parte culturales, pero ya también determinadas en parte por la economía. Al final fueron puras y simples guerras económicas.

La evidencia de la extendida fe contemporánea en la técnica reposa únicamente sobre el hecho de que en algún momento se ha podido creer que con la técnica se había hallado un suelo absoluta y definitivamente neutral. Pues en apariencia no hay nada más neutral que la técnica. Está al servicio de cualquiera, al modo como la radio puede utilizarse para difundir noticias de cualquier clase y contenido, o como Correos transmite los envíos con independencia de su contenido, de modo que de la técnica de Correos no puede extraerse criterio alguno para la valoración y enjuiciamiento de los envíos que gestiona. Frente a las cuestiones teológicas, metafísicas, morales e incluso económicas, sobre las cuales se podría disputar eternamente, los problemas puramente técnicos son de una objetividad refrescante. Se dan en ellos soluciones evidentes, y no es sino comprensible el intento de huir de la problemática inextricable de todas las demás esferas a la de la tecnicidad. Se diría que aquí pueblos y naciones, clases y confesiones, personas de cualquier generación y sexo, pueden ponerse rápidamente de acuerdo, ya que todos se sirven con idéntica naturalidad de las ventajas y comodidades del confort técnico. Parece pues que se halla aquí la base para el establecimiento de un equilibrio generalizado; y Max Scheler, en una conferencia del año 1927, se erigió en preconizador del mismo. Toda disputa y confusión procedentes de las peleas confesionales, nacionales y sociales, quedan aquí acalladas en un terreno totalmente

neutral. La esfera de la técnica parecía ser una esfera de paz, entendimiento y reconciliación. La relación, de otro modo inexplicable, entre los credos pacifista y tecnicista se explica desde esta orientación hacia la neutralización por la que optó el espíritu europeo en el siglo XVII, y a la que se atuvo como a su propio destino hasta entrado el siglo XX.

Sin embargo la neutralidad de la técnica no se parece a la neutralidad de ninguno de los ámbitos anteriores. La técnica es siempre sólo instrumento y arma, y porque sirve a cualquiera no es neutral. De la inmanencia de lo técnico no sale una sola decisión humana ni espiritual, y mucho menos la de la neutralidad. Cualquier clase de cultura, cualquier pueblo y cualquier religión, cualquier guerra y cualquier paz puede servirse de la técnica como de un arma. El que los instrumentos y las armas sean cada vez más efectivos no hace sino incrementar la verosimilitud de que se los utilice efectivamente. Un progreso técnico no necesita ser progreso metafísico ni moral, ni siquiera económico. Y si muchos hombres siguen esperando hoy día del perfeccionamiento técnico un progreso humanitario y moral, es que están vinculando técnica y moral de forma mágica, y además de esto están presuponiendo con no pequeña ingenuidad que el grandioso instrumental de la técnica contemporánea sólo va a ser utilizado en el sentido que ellos le darían. En términos sociológicos esto significa que creen que ellos van a ser los señores de estas armas terribles, y que pueden por lo tanto recabar el tremendo poder vinculado a ellas. La técnica misma se mantiene sin embargo, si se me permite la expresión, culturalmente ciega. De modo que de «la técnica y nada más» no se puede extraer ninguna de las conclusiones que acostumbran a extraerse de los otros dominios centrales de la vida espiritual: ni un concepto de progreso cultural, ni el tipo del *clerc* o del dirigente espiritual, ni un sistema político determinado.

La esperanza de que los inventores técnicos acabarán generando un estamento político dirigente no se ha cumplido hasta ahora. Las construcciones teóricas de Saint Simón y otros sociólogos que esperaban una sociedad «industrial», o no son puramente tecnicistas, sino que exhiben una muestra de elementos en parte humanitario-moralistas y en parte económicos, o son pura y simplemente fantasía. Ni siquiera la dirección y guía económicas de la economía actual están en manos de los técnicos, y hasta la fecha nadie ha podido imaginar un ordenamiento social dirigido por técnicos más

que como la representación de una sociedad carente de dirección y guía. Georges Sorel no siguió siendo ingeniero: se convirtió en un *clerc.* Ningún invento técnico importante ha permitido evaluar cuáles van a ser sus efectos objetivos políticos. Los inventos de los siglos XV y XVI tuvieron un efecto de liberación, individualismo y rebelión; el invento de la imprenta condujo a la libertad de prensa. Hoy día los inventos técnicos son medios para una inaudita dominación de las masas; la radio se ha vuelto monopolio, el cine ha generado la censura. La decisión entre libertad y servidumbre no está en la técnica como tal. La técnica puede ser revolucionaria y reaccionaria, servir a la libertad y a la opresión, a la centralización y a la descentralización. De sus principios y puntos de vista puramente técnicos no nacen ni preguntas ni respuestas políticas.

La generación alemana que precede a la nuestra estaba dominada por una sensación de ocaso cultural que se puso de manifiesto ya antes de la Guerra Mundial, y que en modo alguno tuvo que esperar al hundimiento de 1918 ni a la decadencia de Occidente de Spengler. En Ernst Troeltsch, Max Weber y Walter Rathenau se encuentran numerosas manifestaciones de ese sentimiento. El poder irresistible de la técnica aparecía aquí como gobierno de la falta de espíritu sobre el espíritu, como mecánica tal vez ingeniosa pero carente de alma. A un siglo europeo que gime por la *maladie du siécle* y espera el gobierno de Calibán o «After us the Savage God», se le asocia una generación alemana que gime por la falta de alma de una era de la técnica en la que en el alma se siente inerme e impotente. En la metafísica del Dios impotente de Max Scheler, o en la construcción teórica de Leopold Ziegler de una élite ya sólo ocasional, fluctuante y en definitiva impotente, se documenta la inanidad del alma o del espíritu ante la era de la técnica.

La angustia estaba justificada, pues nacía de un oscuro sentimiento sobre las consecuencias de un proceso de neutralización llevado hasta el final. Con la técnica la neutralidad espiritual había accedido a la nada espiritual. Tras haber abstraído primero de la religión y de la teología, luego de la metafísica y del Estado, ahora parecía que se había abstraído de todo lo cultural en general y que se había alcanzado la neutralidad de la muerte cultural. Mientras una religión de masas vulgar esperaba de la neutralidad aparente de la técnica un paraíso humano, aquellos grandes sociólogos sentían que la tendencia que había gobernado toda la secuencia de etapas del más moderno espíritu europeo estaba amenazando ahora a la

cultura misma. Se añadía a esto el miedo a las nuevas clases y masas surgidas de la *tabula rasa* de una tecnificación sin lagunas. Del abismo de una nada cultural y social surgían una y otra vez nuevas masas ajenas y hasta hostiles a la cultura y al gusto tracionales. Pero el miedo no era en definitiva otra cosa que un desesperar de la propia capacidad de poner a su servicio el grandioso instrumental de la nueva técnica, a pesar de que éste no espera otra cosa que alguien que se sirva de él. Tampoco es admisible motejar pura y simplemente de cosa muerta y sin alma al resultado del entendimiento y de la disciplina humanas, que es lo que es toda técnica y muy en particular la moderna, y confundir la religión de la tecnicidad con la técnica misma. El espíritu de la tecnicidad que ha conducido al credo masivo de un activismo antirreligioso en el más acá, es espíritu; puede que sea un espíritu maligno y demoníaco, pero lo que no se puede es rechazarlo como mecanicista y atribuírselo a la técnica. Puede que sea algo cruel, pero en sí mismo no es ni técnico ni cosa de la máquina. Es la convicción de una metafísica activista, es fe en un poder y dominio sin límites del hombre sobre la naturaleza, incluso sobre la *physis* humana, en un ilimitado «retroceso de las barreras naturales», en posibilidades ilimitadas de modificación y felicidad de la existencia humana natural en el más acá. A esto se lo podrá llamar fantástico o satánico, pero no simplemente muerto, carente de espíritu o mecánica sin alma.

El miedo a la nada cultural y social fue en parte más bien producto de un terror pánico ante las amenazas al *status quo* que de un conocimiento ecuánime sobre la peculiaridad de los procesos espirituales y de su dinámica. Todos los nuevos y grandes impulsos, toda revolución y toda reforma, toda nueva élite nace de la ascésis y de una carencia deliberada o involuntaria, y aquí carencia significa sobre todo renuncia a la seguridad del *status quo.* El primer cristianismo y todas las reformas en profundidad que se produjeron en su interior, las renovaciones benedictina, cluniacense, franciscana, los anabaptistas y los puritanos, así como todo auténtico renacimiento con lo que tiene de retorno al principio simple de la propia especie, todo genuino *ritomar al principio* (sic), toda vuelta a una naturaleza intacta y no corrompida, se muestra frente al confort y bienestar del *status quo* vigente como una nada cultural o social. Crece calladamente en las tinieblas, y en sus primeros comienzos un historiador o un sociólogo no reconocería más que una nada. El momento de su representación resplandeciente es ya también el momento en el

que esa conexión con los comienzos secretos e inaparentes comienza a estar amenazada.

El proceso de neutralización progresiva de los diversos ámbitos de la vida cultural ha llegado a su fin porque ha llegado a la técnica. La técnica no es ya un terreno neutral en el sentido de aquel proceso de neutralización, y toda política fuerte habrá de servirse de ella. Por eso concebir nuestro siglo en sentido espiritual como la era técnica no puede tener más que un sentido provisional. El sentido definitivo se hará patente cuando quede claro qué clase de política adquiere suficiente fuerza como para apoderarse de la nueva técnica, y cuáles son las verdaderas agrupaciones de amigo y enemigo que prenden sobre este nuevo suelo.

Grandes masas de pueblos industrializados siguen hoy apegados a una roma religión de la tecnicidad porque, como todas las masas, buscan la consecuencia radical y creen inconscientemente haber hallado aquí la despolitización absoluta que se estaba buscando desde hacía siglos, y con la cual cesa la guerra y empieza la paz universal. Sin embargo la técnica no puede hacer otra cosa que incrementar la paz o la guerra; está dispuesta a ambas cosas por igual, y el que una y otra vez se nombre y se conjure la paz no cambiará nada. Hoy día vemos a través de la niebla de los nombres y las palabras con la que trabaja la maquinaria psicotècnica de la sugestión de masas.

Conocemos incluso la ley secreta de ese vocabulario, y sabemos que hoy día la guerra más aterradora sólo se realiza en nombre de la paz, la opresión más terrible sólo en nombre de la libertad, y la inhumanidad más atroz sólo en nombre de la humanidad. Comprendemos, en fin, también el sentimiento de aquella generación que sólo vio en la era de la tecnicidad la muerte del espíritu o una mecánica sin alma. Reconocemos el pluralismo de la vida espiritual y sabemos que el centro de gravedad de la existencia humana no puede ser un dominio neutral, y que es incorrecto querer resolver un problema político mediante la antítesis entre mecánico y orgánico, entre muerte y vida. Una vida que no tenga frente a sí más que la muerte ya no es vida, no es sino impotencia e inanidad. Quien no conoce ya otro enemigo que la muerte, ni contempla en su enemigo otra cosa que una mecánica vacía, está más cerca de la muerte que de la vida, y la cómoda antítesis de orgánico y mecánico es en sí misma crudo mecanicismo. Una agrupación que vea de su lado sólo espíritu y vida, y del otro sólo muerte y mecánica, no significa ni más ni menos que la renuncia a la lucha, y no posee otro valor que

el de una queja romántica. Pues la vida no lucha con la muerte, ni el espíritu con la falta de él. El espíritu lucha contra el espíritu, la vida contra la vida, y es de la fuerza de un saber íntegro de donde nace el orden de las cosas humanas. *Ab integro nascitur ordo.*

EPILOGO A LA EDICION DE 1932

El tratado sobre el «concepto de lo político» apareció por primera vez en el *Heidelberger Archiv für Sozialpolitik,* vol. 58, I (pp. 1-33,) en agosto de 1927; previamente había tratado el mismo tema con idénticas tesis en una conferencia organizada por la Deutsche Hochschule für Politik en Berlín, en mayo de 1927. La conferencia sobre «la era de las neutralizaciones y despolitizaciones» fue pronunciada en octubre de 1929 en un Congreso del Europäischer Kulturbund en Barcelona, y se publicó en la *Europäische Review* en diciembre de 1929.

Lo que se dice aquí sobre el «concepto de lo político» pretende «encuadrar» un problema teórico de magnitud incalculable. Cada una de sus proposiciones está pensada como punto de partida para un desarrollo ulterior del tema, y se trata de que sirvan de base para aquellas sesiones de trabajo teóricas y prácticas del quehacer científico que puedan permitirse entrar a considerar una *res dura* como ésta. Frente a las publicaciones mencionadas más arriba, la presente edición contiene toda una serie de formulaciones, anotaciones y ejemplos nuevos, pero no presenta ninguna modificación ni desarrollo ulterior del razonamiento mismo. Para hacerlo preferiría esperar a las indicaciones y puntos de vista que sin duda irán surgiendo con significación decisiva en el curso de la discusión sobre el problema de lo político que se ha iniciado aproximadamente hace un año con nueva vitalidad.

Berlín, octubre de 1931.

CARL SCHMITT

Corolario I

RESUMEN DE LOS DIVERSOS SIGNIFICADOS Y FUNCIONES DEL CONCEPTO DE LA NEUTRALIDAD POLITICA INTERNA DEL ESTADO (1931)

Teniendo en cuenta la pluralidad de significados del término «neutralidad» y la confusión que deriva de ella, que amenaza con hacer inservible o inaplicable un concepto de suyo imprescindible, convendría proceder a una aclaración tanto del término como del asunto mismo. Intentaremos pues, en lo que sigue, ofrecer de un modo sistemático una exposición completa de sus diversos significados, funciones y sentidos polémicos.

I. Significaciones negativas del término «neutralidad»: neutralidad como actitud inhibidora de la decisión política

1. *Neutralidad en el sentido de no intervención, desinterés,* laisser passer, *tolerancia pasiva, etc.*

Es en esta significación como la neutralidad política interna del Estado entra por primera vez en la conciencia histórica, justamente como *neutralidad del Estado frente a las religiones y confesiones.* Federico el Grande de Prusia, en su testamento, di ce: ye *suis neutre entre Rome et Genève.* Se trata, por cierto, de una vieja fòrmula que se encuentra ya en un retrato de Hugo Grotius y que reviste la máxima significación para el proceso de neutralización que se inicia en ese siglo. La consecuencia última de este principio lleva inevitablemente a una neutralidad general respecto de cualquier

punto de vista y problema imaginable, y a un trato absolutamente igual para todos. No cabría por ejemplo proteger mejor a quien piensa como creyente que al ateo, ni a quien se siente unido a una nación más que al que la desprecia o le es hostil. También se sigue de ello la más completa libertad de propaganda, tanto religiosa como antirreligiosa, tanto nacional como antinacional; o incluso una «consideración» absoluta hacia todo el que «piensa distinto», aunque se burle de la moral y de las costumbres, aunque intente minar una forma de Estado y actúe como agitador al servicio de un Estado extranjero. Este «Estado neutral» es el stato neutrale ed agnostico *que ya no distingue nada, relativista,* el Estado sin contenido, o de contenido reducido a un *mínimo.* Su constitución será *también neutral sobre todo frente a la economía,* en el sentido de no injerencia (libertad económica y de contrato), con la «ficción de un Estado libre de economía y una economía libre de Estado» (F. Lenz). Aun así, también este Estado puede llegar a ser político, ya que cuando menos cabe pensar en la posibilidad de que reconozca a un enemigo, aquel que no cree en este género de neutralidad.

2. *Neutralidad en el sentido de una concepción instrumental del Estado, en la que éste es un medio técnico que debe funcionar con objetividad calculable y ofrecer a todos las mismas oportunidades de utilizarlo*

Esta concepción instrumental del Estado es la que suele subyacer a expresiones tales como: el *aparato* estatal de la justicia y la administración, la «*maquinaria* gubernamental», el Estado como *empresa* burocrática, la maquinaria legislativa, la manivela legislativa, etc. La neutralidad del Estado como instrumento técnico es concebible en el terreno del ejecutivo, y se podría tal vez imaginar que el aparato de la justicia o el de la administración puedan llegar a funcionar de la misma manera y estar a disposición de cualquier usuario, con idéntica objetividad y tecnicidad, con tal que haga de él el uso previsto por las normas, de la misma forma que el teléfono, el telégrafo, el correo y otras instituciones técnicas semejantes, que están al servicio de todos con indiferencia al contenido de lo que comunican, siempre que el usuario se atenga a las normas de uso de las mismas. Un Estado de esta naturaleza estaría despolitizado por completo y no poseería por sí mismo capacidad para distinguir entre amigo y enemigo.

3. *Neutralidad en el sentido de igualdad de oportunidades en la formación de la voluntad estatal*

Aquí el término neutralidad tiene una significación que subyace a determinadas interpretaciones liberales del derecho general de igualdad de sufragio, así como de la igualdad general ante la ley, en tanto esa igualdad

no se conciba al modo consignado en el apartado 2 (como igualdad de utilización de la ley). Todos tienen la posibilidad de alcanzar mayoría, y si alguien queda en minoría, sometido a la superioridad de votos del otro, se le recordará que ha tenido y sigue teniendo la posibilidad de llegar a ser mayoría. También esto es una idea liberal de la justicia.

Esta manera de concebir la neutralidad como igualdad de oportunidades en la formación de la voluntad estatal subyace también, aunque obviamente de modo poco consciente, a la interpretación dominante del artículo 76 de la Constitución del Reich. De acuerdo con ella el artículo 76 no contiene tan sólo una regulación de la modificación de la constitución (como parecería por el tenor literal del artículo), sino también el reconocimiento de un estatuto de plenos poderes, sin límite ni frontera, y en suma de un poder constituyente. Así es como lo interpretan por ejemplo G. Anschütz en su comentario al artículo 76 (10.ª ed., pp. 349 y ss.), Fr. Giese *{Kommentary* 8.ª ed., 1931, p. 190), y Thoma *{Handbuch des deutschen Staatsrechtsy* II, p. 154), que llega incluso a calificar las opiniones de C. Bilfinger y las mías como de «propias de un derecho desiderativo», un calificativo que expresa de forma poco usual una insinuación de banalidad.

Esta acepción dominante del artículo 76 despoja a la Constitución de Weimar de su sustancia política y de su «fundamento» y la convierte en un *procedimiento de cambio neutral \ indiferente a todo contenido,* neutral incluso respecto de la forma de Estado vigente en cada caso. Lo justo es en tal caso reconocer a todo partido la misma posibilidad de alcanzar la mayoría necesaria para, con ayuda del procedimiento previsto para la modificación de la constitución, alcanzar su objetivo, ya sea la instauración de una república soviética, ya un reino nacional socialista, un Estado sindical de democracia económica, un Estado corporativo de estamentos profesionales, una monarquía al viejo estilo, una aristocracia de cualquier clase, etc., con su correspondiente nueva constitución. Cualquier preferencia otorgada a la forma de Estado vigente o a alguno de los partidos que ostenten el gobierno en cada caso, ya sea mediante subvenciones para propaganda, mediante distinciones a la hora de utilizar la radio, *Boletín Oficial,* censura cinematográfica, restricciones a la actividad de los partidos políticos o a la afiliación política de los funcionarios — en el sentido de que el partido en el gobierno no acepte en cada caso más que la afiliación de éstos a su propio partido o a aquellos otros que no le sean excesivamente lejanos—, prohibición de reunión a partidos radicales, distinción entre partidos legales y revolucionarios de acuerdo con sus programas respectivos: todo esto sería, si se lleva hasta el final la acepción dominante del artículo 76, conculcaciones groseras e irritantes de la constitución. Y a la hora de tratar el problema de si la ley de protección de la República del 25 de marzo de 1930 (RGB1. I, p. 91) es inconstitucional o no, se suele descuidar por completo la conexión sistemática de esa cuestión con el artículo 76.

4. *Neutralidad en el sentido de pandad, esto es, admisión de todo grupo u oñentación susceptibles de entrar en consideracióny bajo condiciones iguales y con idéntica consideración a la hora de servirse de las ventajas y demás aportaciones del Estado*

Esta paridad posee relevancia histórica y práctica para sociedades de carácter religioso o ideológico en Estados en lo que no se ha producido una estricta separación respecto de toda cuestión religiosa o ideológica, sino que se mantienen vinculados a una pluralidad de grupos religiosos y similares existentes, bien por obligaciones patrimoniales de algún tipo, bien por cooperación en el sistema educativo, o por el bienestar público, etc. La paridad suscita aquí una cuestión que, dependiendo de las circunstancias, puede llegar a ser extraordinariamente difícil y compleja, la de *cuáles* son los grupos que han de ser tenidos en cuenta a efectos de la paridad. Así, por ejemplo, si se piensa en la neutralidad de la radio respecto de los partidos a base de un uso paritario de los tiempos de emisión, el problema es a qué partidos políticos se concederá ese acceso paritario, pues no es posible otorgárselo mecánicamente a cualquier partido que aparezca. Una cuestión análoga se suscita a propósito de la libertad de ciencia (Art. 142 RV) cuando se la entiende como paridad de toda orientación científica y se exige que todas ellas obtengan la misma consideración a la hora de dotar y ocupar plazas docentes. Max Weber pretendía que, si se aceptan valoraciones en la Universidad, entonces hay que hacer lugar para *todas* las valoraciones. Esto puede fundamentarse teóricamente tanto desde la lógica del Estado relativista y agnóstico como desde la exigencia liberal de igualdad de oportunidades, pero que en la práctica (a la hora de conceder las plazas) de un Estado pluralista, se traduce en paridad entre los partidos que dominan el Estado en cada caso.

Ahora bien, la neutralidad en sentido de paridad sólo es viable en la práctica por referencia a un número relativamente limitado de grupos legitimados y, en caso de que exista una distribución de poder e influencia, más o menos aceptada por todos, entre los interlocutores legitimados para acceder a la paridad. Si el número de grupos que plantean la exigencia de trato paritario es demasiado elevado, o si no hay suficiente seguridad a la hora de evaluar su poder e importancia, esto es, de calcular la cuota que les corresponde, se hace imposible la puesta en práctica del principio de la paridad y disminuye también la evidencia del propio principio subyacente.

Una segunda reserva que suscita la idea de una paridad llevada hasta su última consecuencia es que una de dos: o conduce a una igualdad indiscriminada (como ocurre por ejemplo con frecuencia con la paridad de trabajadores y empresarios), o bien, cuando existen grupos fuertes e inequívocamente determinados, lleva a una *itio inpartes* como la que se dio entre católicos y protestantes desde el siglo xvi en el viejo Reino alemán. En tal caso

cada partido pondrá a buen recaudo aquella parte de la sustancia estatal que le interesa en especial, y estará dispuesto a aceptar, por vía de compromiso, que el otro partido haga lo propio con otras porciones. Ninguno de estos dos métodos —igualdad aritmética e *itio inpartes*— posee el sentido de una decisión política, sino que ambas se apartan de ella.

II. Significados positivos del término «neutralidad», esto es, significados que favorecen la toma de decisiones

1. *Neutralidad en el sentido de objetividad sobre la base de una norma reconocida*

Se trata de la neutralidad del juez cuando sentencia sobre la base de una ley reconocida y de contenido determinable. Sólo la vinculación a una ley que posea a su vez un contenido vinculante hace posible la objetividad, y con ella esta clase de neutralidad, así como la relativa autonomía del juez contra el resto de la voluntad del Estado (esto es, frente a formas de dicha voluntad que se expresan por procedimientos distintos del de la regulación legal). Esta neutralidad es fuente de decisiones, pero no de decisiones políticas.

2. *Neutralidad sobre la base de un conocimiento objetivo y no egoísta de las cosas*

Esta es la neutralidad del experto que dictamina y asesora, del consejero experto, en la medida en que no actúa como representante de intereses o exponente del sistema pluralista. Sobre esta neutralidad reposa también la autoridad del mediador y del árbitro, a no ser que se encuadre en el tipo siguiente.

3. *Neutralidad como expresión de una unidad y totalidad que abarca en su interior agrupaciones antagónicas y que por lo tanto relativism en su seno esos antagonismos*

Se trata aquí de la neutralidad de la decisión estatal sobre conflictos internos al Estado, frente a la disgregación y división del Estado en partidos c- intereses particulares, cuando la decisión hace valer el interés conjunto «M listado como tal.

4. *Neutralidad del que se mantiene al margen,y que como tercero puede, en caso de necesidad\ dar cauce a la decisión y lograr la unidad*

Es la objetividad del protector respecto del Estado que se encuentra bajo su protectorado, y frente a sus antagonismos políticos internos; la del conquistador frente a los diversos grupos en una colonia, de los ingleses frente a hindúes y musulmanes en la India, de Pilato *(quidest veñtasl)* frente a las querellas religiosas de los judíos.

Corolario II

SOBRE LA RELACION ENTRE LOS CONCEPTOS DE GUERRA Y ENEMIGO (1938)

1. *Hoy día el enemigo constituye el concepto pñmaño por referencia a la guerra.* Claro está que esto no se aplica a torneos, peleas de gabinete, duelos u otras modalidades de guerra sólo «agonales». Las luchas agonales suscitan más la idea de una acción que la de una situación o Estado. Si hacemos pues uso de la vieja y aparentemente insoslayable distinción entre la «guerra como acción» y la «guerra como Estado», en el caso de la primera, cuando hay una batalla o una operación militar, esto es, en la acción misma, en las «hostilidades», el enemigo está tan inmediata y visiblemente presente como adversario (como lo que se enfrenta con uno), que no hace falta además presuponerlo. Distinto es el caso de la guerra como Estado *(status).* Aquí existe un enemigo, incluso aunque hayan cesado las hostilidades abiertas y directas y las acciones bélicas. *Bellum maneti pugna cessât.* Aquí la hostilidad es con toda evidencia el *presupuesto* del estado de guerra. En la idea global de lo que es una «guerra» puede predominar lo uno o lo otro, la guerra como acción o como Estado. Ahora bien, ninguna guerra puede agotarse en la pura y simple acción inmediata, del mismo modo que tampoco puede mantenerse siempre como un «Estado» sin acción.

La llamada guerra total tiene que ser total como acción y como Estado, si es que ha de ser realmente total. Su sentido reside por lo tanto en una hostilidad presupuesta, conceptualmente previa. Por

eso sólo se la puede comprender y definir desde la hostilidad. Guerra en este sentido total es todo lo que nace de la hostilidad (acciones y Estados). No tendría sentido pensar que la hostilidad nace de la guerra o de su carácter total, ni reducirla a mero fenómeno concomitante de la totalidad de la guerra. Se suele decir, utilizando una expresión frecuente, que en el verano de 1914 los pueblos europeos «se precipitaron a la guerra de un traspiés». Lo que sucedió en realidad es que fueron deslizándose poco a poco hacia la totalidad de la guerra; la guerra continental, militar y de combates, y la guerra inglesa, extramilitar, guerra marítima, de bloqueo y económica, se fueron empujando la una a la otra (por la vía de las represalias) hasta llegar a una involucración total. La guerra total no nació aquí de una hostilidad total preexistente. Fue más bien, a la inversa, la hostilidad total la que nació y se alimentó de una guerra que se iba haciendo cada vez más total. Su conclusión no podía ser un «tratado» ni una «paz», menos aún un «tratado de paz» en el sentido del derecho internacional, sino una sentencia de condena del vencedor contra el vencido. Este adquiere luego una impronta tanto más acusada de enemigo cuanto más vencido está.

2. En el sistema de pactos de la política de postguerra de Ginebra se define como *enemigo al agresor.* Agresor y agresión son explicados por la vía de los hechos: el que declara la guerra, el que traspasa una frontera, el que no se atiene a un determinado procedimiento o a unos determinados plazos, etc., es el agresor y el que rompe la paz. Aquí los conceptos del derecho internacional se constituyen desde una óptica visiblemente criminalista y penalista. En el derecho internacional el agresor viene a ser lo que en el actual derecho penal es el delincuente, el «autor», que en realidad más que «autor» debería llamarse «no-autor», ya que su presunta acción es en verdad un «crimen»[1] *. Los juristas de la política ginebrina de postguerra entendieron esta criminalización del agresor y esta reducción de la agresión a un supuesto de hecho, un *Tatbestand,* como un progreso jurídico del derecho internacional. Ahora bien, el sentido

[1] El intento de hallar «tipos de autores» criminales conduciría a la paradoja de los «tipos de no autores» (Cfr. *N. del T.).*

* En alemán «mala acción» es *Untat,* literalmente «no acción»; el término *Untäter,* que traduzco como «el no autor», acoge el sentido de una negación moral tan total y absoluta que hasta es lingüísticamente lo contrario de «acción». *(N. del T.)*

más profundo de todos estos esfuerzos por definir al «agresor», así como por precisar el hecho de la «agresión», estriba en construir un *enemigo* y otorgar así un sentido a una guerra que de otro modo carecería de él. Cuanto más automática y mecánica se vuelve la guerra, más automáticas y mecánicas se tornan también tales definiciones.

En la época de las genuinas guerras de combatientes declarar la guerra no tenía que ser por fuerza una vergüenza ni una torpeza política; podía incluso ser cuestión de honor, si uno tenía motivos para sentirse amenazado u ofendido (como ocurrió por ejemplo con la declaración de guerra del emperador Francisco José a Francia e Italia en 1859). Ahora, en el derecho internacional de postguerra de Ginebra, se trata de definirlo como hecho criminal porque hay que convertir al enemigo en un delincuente.

3. *Amigo y enemigo* poseen una estructura lingüística y lógica diferente dependiendo de las diversas lenguas y grupos lingüísticos. De acuerdo con el sentido de la lengua alemana (pero también del de otras muchas) «amigo» es en origen tan sólo el que pertenece al mismo tronco familiar. Es pues originalmente amigo de sangre, pariente o «emparentado» por matrimonio, por juramento de hermandad, adopción o instituciones análogas. Es probable que la privatización y psicologización contemporáneas del concepto de amigo, típicas del xix pero muy extendidas también en la actualidad, sean resultado del pietismo y movimientos semejantes, que en la búsqueda del «amigo de Dios» hallaron de paso al «amigo del alma». De este modo la amistad se transformó en una instancia privada de sentimientos de simpatía, e incluso acabó adoptando rasgos eróticos en el marco de una atmósfera a lo Maupassant.

Etimológicamente resulta más difícil explicar la palabra alemana para «enemigo», *Feind.* El diccionario de Grimm dice que su raíz «está aún sin esclarecer». De acuerdo con los diccionarios de Paul, Heyne y Weigand estaría en relación con *fijan* «odiar» y significaría «el que odia». No pretendo entrar en polémicas con los lingüistas, sino que quisiera atenerme simplemente a la idea de que por su sentido lingüístico originario el *Feind* es aquél contra el cual se inicia una *Fehde* (disputa, querella, contienda). *Fehde* y *Feind* van juntos desde el principio. Según el *Grundriß des Germanischen Rechts* de Karl von Amira (3.ª ed., 1913, p. 238) *Fehde* designa «en principio únicamente el estado de quien queda expuesto a una enemistad a muerte». Con el desarrollo de los diversos tipos y formas de la *Fehde* va cambiando también la idea del enemigo, esto es, del adversario en

la *Fehde.* La distinción medieval entre contienda caballeresca y no caballeresca (cfr. Claudius Frhr. von Schwertin, *Grundzüge der deutschen Rechtsgeschichtei* 1934, p. 195) lo pone de relieve con la mayor claridad. La contienda caballeresca adopta formas fijas y conduce también a una aceptación agonal del adversario.

En otras lenguas el enemigo sólo se determina negativamente como el *no-amigo.* Así ocurre en las lenguas románicas, desde que, a raíz de la Pax Romana universal, el concepto de *hostis* se fue desdibujando en el interior del Imperio Romano o convirtiendo en una cuestión de política interior: *amicus-inimicus, amico-nemico,* etc. En las lenguas eslavas el enemigo es también el no amigo: *pnjat'el'-nepnjat'el',* etc.[2]. En inglés el término *enemy* ha hecho caer completamente en desuso la palabra germánica/oe (que en origen designaba únicamente al adversario en la lucha a muerte, y más tarde al enemigo en general).

4. Allí donde la guerra y la hostilidad constituyen procesos o manifestaciones de identificación segura y fácil comprobación, todo lo que no es guerra puede ser *eo ipso* paz, y todo el que no es enemigo puede ser *eo ipso* amigo. Y a la inversa: allí donde la paz y la amistad son lo lógico y natural, lo que está dado, todo lo que no sea paz puede ser guerra, y todo lo que no sea amistad puede ser enemistad. En el primer caso es la paz lo que se determina negativamente por referencia a lo que está dado como cosa determinada, en el segundo lo es la guerra. En el primer caso, y por idéntica razón, el amigo es el no enemigo, mientras que en el segundo el enemigo es el no amigo. Por ejemplo la acepción penal de las «acciones hostiles contra Estados amigos» (cap. 4 de la Segunda Parte del *Deutsches Reichsstrafgesetzbuch* pars. 102-104) parte de la noción de amigo como simple no enemigo: se entiende que es un Estado amigo todo aquel con el cual el propio Estado no está en guerra. ¡Según esto el Estado checoslovaco bajo la presidencia de Benesch habría sido en mayo y septiembre de 1938 un Estado amigo del *Deutsches Reich*\

Este planteamiento (¿qué concepto está tan bien determinado que sea posible determinar otros conceptos por referencia negativa a él?) se hace necesario ya por el hecho de que todas las explicacio-

[2] Más tarde (julio de 1939) mi colega indólogo de la Universidad de Berlín, profesor Breloer, me comunicó algunos ejemplos del sánscrito, en particular la expresión característica «a-*mithra*» (el no amigo = enemigo) *(N. del T.:* error de transcripción. La grafía correcta es a-mitra).

nés que ha proporcionado hasta ahora el derecho internacional sobre cómo determinar si una cierta acción es o no es guerra parten de que la disyunción entre guerra y paz es exhaustiva y excluyente, esto es, que hay que admitir que siempre que no está dado lo uno está dado lo otro, y que no existe una tercera posibilidad. *Interpacem et bellum nihil est médium*[3]. Así por ejemplo sobre la actitud que adoptó Japón contra China en 1931-32, y con el fin de delimitar unas represalias militares (que no eran aún guerra) respecto de la guerra propiamente dicha, se estuvo trabajando de continuo con este mecanismo conceptual. Y no obstante este *nihil médium* es justamente lo que cuestiona la situación. Un planteamiento correcto de la cuestión desde el punto de vista del derecho internacional sería éste: ¿son o no son compatibles con la paz las medidas de fuerza militares, en particular las represalias? Y si no lo son, ¿son entonces guerra? Este sería un planteamiento que partiría de la paz como un ordenamiento concreto. El mejor intento en esta dirección lo veo en Arrigo *Cavaglieri,* en un artículo de 1915[4]. En él viene a decir lo siguiente: las medidas de fuerza militares no son compatibles con un Estado de paz, luego son guerra. Lo interesante de su razonamiento es su concepción de la paz como un orden concreto y cerrado, y también como el concepto más fuerte, el que marca la pauta. La mayoría de las explicaciones de otra procedencia resultan menos claras en su planteamiento y se mueven en la palabrería vacía de una alternativa conceptual de positivismo puramente aparente.

Ya se decida, pues, que hay guerra porque no hay paz, o que hay paz porque no hay guerra, en uno y otro caso habría que empezar por preguntar si realmente no existe algún tercero, alguna posibilidad intermedia, o si no hay *nihil médium.* Sería desde luego algo anómalo, pero es que justamente existen situaciones anómalas. Y en la actualidad se da una de esas situaciones intermedias entre guerra y paz, en la que ambas cosas están mezcladas. Tres son las causas: en primer lugar, los dictados de paz de París; en segundo lugar el siste-

[3] Cicerón en la 8.ª Filípica, citado por Hugo Grotius, *Dejure belliacpads* III, 21, parte 1.

[4] «Note critique su la teoría dei mezzi coercitivi al difuori della guerra», *Rivista didiritto internationale* IX (1915), pp. 23 y ss., 305 y ss. Más tarde Cavaglieri modificó su opinión bajo la impresión de la praxis: *Corso di diritto internationale,* 3.ª ed., 1934, p. 555; Recueil des Cours de l'Académie Internationale de Droit International (1919 I), pp. 576 y ss. Lo decisivo en relación con nuestro planteamiento es tan sólo el hecho de que para el suyo él parte de un concepto fuerte de la paz.

ma de prevención de la guerra organizado durante la postguerra con el pacto de Kellogg y la Sociedad de las Naciones[5]; y en tercer lugar la expansión de la idea de la guerra a actividades de hostilidad también extramilitares (económicas, propagandísticas, etc.). Pues los mencionados dictados de paz pretendían convertir la paz en una «prosecución de la guerra con otros medios». Llevaron tan lejos el concepto del enemigo que acabaron no sólo con la distinción entre combatiente y no combatiente, sino incluso con la de guerra y paz. Pero al mismo tiempo intentaron legalizar por medio de pactos este estado intermedio, tan indeterminado y deliberadamente mantenido en suspenso, y hacer como si jurídicamente fuese el *status quo* de la paz normal y definitivo.

A este anómalo estado intermedio se le injertaron a viva fuerza la lógica jurídica propia de la paz, las presunciones jurídicas y típicas de las que todo jurista puede y debe partir en una situación auténticamente pacificada. En un primer momento pareció que esto reportaría ventajas a las potencias vencedoras, pues les permitió durante algún tiempo jugar *a deux mains,* y según que asumieran la guerra o la paz podían pretender que la legalidad de Ginebra estaba de su lado en cualquier caso, endosando al adversario aquellos conceptos suyos de ruptura del pacto, agresión, sanciones, etc. En semejante estado intermedio entre guerra y paz se desvanece el sentido razonable que en otras circunstancias podría tener la determinación de un concepto por el otro, de la guerra por la paz y viceversa. Ya no es sólo que la declaración de guerra se torne peligrosa porque sitúa fuera del derecho a quien la hace, sino que toda caracterización delimitadora de las acciones, tanto militares como no militares, como «pacífica» o «belicosa» pierde sentido, ya que acciones no militares pueden ser hostiles de la manera más eficaz, inmediata e intensa, en tanto que, a la inversa, acciones militares pueden ser emprendidas desde la más solemne y enérgica pretensión de actitud pacífica.

En la práctica, para esta situación intermedia la alternativa en-

[5] «Se diría que lo que se pretende que sea el efecto del pacto de la Sociedad de las Naciones y del pacto Kellogg es que ciertamente en el futuro ya no se hagan más guerras, pero que acciones militares de gran estilo se vendan como «meras hostilidades», lo que no constituye progreso alguno, sino más bien un retroceso» (Josef L. Kunz, *Kriegsrecht undNeutralitatsrecht* 1935, p. 8, nota 37. Excelente Frh. von Freytag-Loringho ven, *Zeitschr. d. Akad. f. Deutsches Recht* 1, marzo, 1938, p. 146.

tre guerra y paz resulta tanto más importante cuanto que todo en ella se convierte en presunción de derecho y ficción, ya se entienda que todo lo que no es paz es guerra, ya a la inversa, que cualquier cosa que no sea guerra es ya por eso mismo paz. Es el conocido «bastón de dos extremos». Todo el mundo puede argumentar en ambas direcciones y agarrar el bastón por cualquiera de los dos extremos. Todo intento de proporcionar una definición de la guerra tiene que terminar aquí a lo sumo en un decisionismo por entero subjetivista y voluntarista: hay guerra cuando una de las partes en acción *quiere* que haya guerra. «El único rasgo distintivo fiable que queda», se dice en una meticulosa monografía recién publicada sobre el concepto de la guerra en el derecho internacional, «es ya sólo la voluntad de las partes en litigio. Si esa voluntad lo es de desarrollar las medidas de fuerza como belicosas, habrá guerra, en caso contrario habrá paz»[6]. *Lamentablemente este «en caso contrario habrápaz» no es verdad.* Basta la voluntad de un solo Estado para que se cumpla el concepto de guerra, independientemente de cuál sea el lado en el que se halle[7]. Tal decisionismo responde desde luego a la situación. Se pone por ejemplo de manifiesto, de manera correlativa, en el hecho de que el carácter político de un litigio de derecho internacional se determina ya tan sólo desde el decisionismo inherente a la voluntad de cada litigante, con lo que también aquí la voluntad se convierte en el «criterio inmediato de lo político»[8].

¿Pero qué significa esto para nuestra pregunta por la relación entre guerra y paz? Pone de manifiesto que la hostilidad, el *animus hostilisy* se ha convertido en el concepto primario. Y en la actual situación intermedia entre guerra y paz esto posee consecuencias que van mucho más lejos que las de los anteriores conceptos de guerra «subjetivos» o formados desde la «teoría de la voluntad». En todas las épocas han existido «medias» guerras, guerras «parciales», «imperfectas», «limitadas» y «encubiertas», de manera que la expresión utilizada por el informe Lytton sobre el proceder de los japoneses, el de *war disguised* no constituye en sí mismo ninguna novedad. Lo inédito es que este estado intermedio entre guerra y paz está monta-

[6] Georg Kappus, *Der völkerrechtliche Kriegsbegriffin seiner Abgrenzung gegenüber militärischen Represalien,* Breslau, p. 57.

[7] G. Kappus, *op. cit.y* p. 65.

[8] Onno Oncken, *Die politischen Streitigkeiten im Völkerrecht: ein Beitrag zu den Grenzender Staatengerichtbarkeit,* Berlin, 1936.

do jurídicamente, institucionalizado a base del pacto Kellogg y de la Sociedad de las Naciones, y que ha tenido el efecto de dejar sin valor todas aquellas constataciones negativas, ya concluyesen la guerra de la falta de paz, ya lo contrario.

El pacifista Hans Wehberg decía en 1932, a propósito del conflicto de Manchuria, que lo que no es guerra, en el sentido jurídico del derecho internacional, es paz. En la práctica esto significaba entonces que lo que hicieron los japoneses en China no era guerra, que ellos no «habían dado el paso hacia la guerra» conforme al Tratado de la Sociedad de las Naciones, de modo que no estaban dados los supuestos que habrían legitimado la imposición de sanciones por parte de dicha Sociedad (como las que se tomaron en otoño de 1935 contra Italia). Más tarde Wehberg modificaría su opinión y su formulación[9], pero hasta el día de hoy no se ha dado cuenta de cuál es la verdadera lógica de la relación entre estos conceptos a base de tales determinaciones negativas. No se trata de teorías ni «subjetivas» ni «objetivas» del concepto de la guerra en general, sino del problema específico de una situación intermedia entre la guerra y la paz. Y es típico del pacifismo ginebrino el estar haciendo de la paz una ficción jurídica: paz es todo lo que no es guerra, pero sólo se reconoce como guerra la vieja guerra militar con su *animus belligerandi.* ¡Qué paz tan mezquina! Para quienes están en condiciones de imponer su voluntad y quebrar la de los demás con medios extramilitares, por ejemplo mediante posibilidades de influencia y coacción económicas, resulta un juego de niños evitar la guerra militar al viejo estilo, y si proceden militarmente, no tienen más que afirmar con suficiente firmeza que les falta toda voluntad guerrera, todo *animus belligerandi.*

5. La llamada *guerra total* cancela la distinción entre combatientes y no combatientes y conoce, junto a la guerra militar, otra no militar (guerra económica, propagandística, etc.), como emanación de la hostilidad. Pero aquí la cancelación de la distinción entre combatiente y no combatiente es una superación *dialéctica* (en sentido hegeliano). No significa pues que, por ejemplo, los que antes no eran combatientes se hayan convertido pura y simplemente en combatientes de los de antaño. Son *las dos* partes las que cambian, y la guerra se hace ahora en un plano nuevo, intensificado, como activación ya no sólo militar de la hostilidad. El carácter total consis-

[9] Cfr. Die Friedenswarte, enero, 1932, pp. 1-13, con 3/4 de 1938, p. 140.

te aquí en que ámbitos de la realidad de suyo no militares (economía, propaganda, energías psíquicas y morales de los que no combaten) se ven involucrados en la confrontación hostil. El paso más allá de lo puramente militar no representa tan sólo una expansión cuantitativa; es también un incremento cualitativo. Por eso no supone una atenuación sino una intensificación de la hostilidad. La mera posibilidad de este incremento de intensidad hace que también los conceptos de amigo y enemigo se transformen de nuevo y por sí mismos en políticos y que, incluso allí donde su carácter político había palidecido por completo, se aparten de la esfera de las expresiones privadas y psicológicas[10].

6. El concepto de la *neutralidad* para el derecho internacional está en función del de la guerra. Por eso la neutralidad se modifica cuando lo hace la guerra. Desde una perspectiva práctica cabe distinguir hoy cuatro significados distintos de la neutralidad, a los que subyacen otras tantas situaciones diversas:

a) equilibrio de poder entre neutrales y beligerantes: aquí tiene pleno sentido la idea «clásica» de neutralidad, que consiste en «ausencia de toma de partido» y conducta paritaria. Se trata de una actitud posible e incluso probable; el que es neutral sigue siendo amigo — *amicus* — de cada una de las partes en guerra: *amitié* impartíale;

b) inequívoca superioridad de poder de los beligerantes frente a los neutrales: aquí la neutralidad se convierte en un compromiso tácito entre los que hacen la guerra, una especie de tierra de nadie o de exclusión de lo bélico aceptada por acuerdo tácito, de acuerdo con el equilibrio de fuerzas entre los beligerantes (guerra mundial 1917/18);

c) inequívoca superioridad de poder de los neutrales sobre los beligerantes: aquí la fuerza de los neutrales puede conceder a los beligerantes más débiles un cierto campo de juego para su guerra. En el caso más puro éste sería el concepto del *dogfight* introducido por Sir John Fischer Williams en la doctrina del derecho internacional[11];

[10] Cuando el dentista que le trataba le dijo: «no es usted ningún héroe», W. Gueydan de Roussel le replicó: «Es que usted tampoco es mi enemigo.»

[11] Cfr. el artículo «Das neue Vae Neutris», impreso en *Positionen und Begriffe,* p. 251.

d) completa falta de relación entre unos y otros (por gran distancia geográfica o porque se dispone de un poder suficientemente autárquico que permite el aislamiento): este caso demuestra que neutralidad no es lo mismo que aislamiento, y que el aislamiento (el completo apartamiento y falta de toda relación) es distinto de la neutralidad. El que se aisla no quiere ser ni amigo ni enemigo de ninguno de los que hacen la guerra.

En el estado intermedio entre guerra y paz del que nos ocupábamos más arriba (apdo. 4) la decisión objetiva sobre si se da o no un *caso* de neutralidad, con todos los derechos y deberes vinculados a ella, depende de si guerra es lo que no es paz, o a la inversa. Y si esta resolución es tomada por cada uno para sí, en puro dicisionismo, no se entiende por qué ha de ser puramente decisionista sólo el beligerante y no también el neutral. Con la ampliación del *contenido* de la guerra se amplía también el de los deberes vinculados a la neutralidad. Pero si ya no es posible distinguir la guerra de la paz, más difícil aún será entender qué es neutralidad.

Corolario III

SOBRE LAS POSIBILIDADES Y ELEMENTOS NO ESTATALES DEL DERECHO INTERNACIONAL

El derecho internacional entre Estados en el *jus publicum Europaeum* no es sino una de las posibilidades del derecho internacional recogidas en la historia del derecho. En su propia realidad contiene también elementos *no* estatales del mayor relieve. Lo interestatal no significa por lo tanto en modo alguno que cada sujeto de derecho internacional sea en este tipo de ordenamiento algo aislado. Al contrario. El carácter interestatal no se comprende a su vez si no es desde un ordenamiento espacial más abarcante y que soporta a los propios Estados.

Desde 1900 se hizo usual distinguir de un modo estricto y dualista entre el *interior* y el *exterior.* Ello ha enturbiado la realidad del derecho internacional entre Estados. En particular se descuidó el hecho de que el Estado que reconoce el derecho internacional europeo, en su acepción clásica, contiene *en si mismo* un nuevo dualismo, el de derecho *público y privado.* Y no se deberían aislar estas dos dualidades[1]. No obstante eso es lo que se viene haciendo con toda naturalidad en la práctica superespecializada de la moderna ciencia jurí-

[1] Carl Schmitt, «Über die zwei großen Dualismen des heutigen Rechtssystems. Wie verhält sich die Unterscheidung von Völkerrecht und staatlichem Recht zu der innerstaatlichen Unterscheidung von öffentlichem und privatem Recht?, en *I estschriftfür Georgios Streit,* Atenas, 1940 *(Positionen und Begriffe,* p. 261).

dica. Se añadía a esto que el *common law* inglés rechazaba el dualismo público/privado, del mismo modo que rechazaba el concepto de Estado propio de los Estados europeos continentales. A pesar de todo sigue vigente lo que expuso de una vez por todas el maestro de nuestra ciencia, Maurice Hauriou, en sus *Principes de Droit public* (2.ª ed., 1916, pp. 303 y ss.): que todo régimen estatal, en el sentido específico e histórico del término *estado,* reposa sobre una separación de centralización pública y economía privada, de Estado y sociedad.

La separación dualista de derecho internacional y derecho del Estado no es aquí, como en tantos otros casos, más que pura fachada. En el fondo, a lo largo de todo el siglo xix hasta la guerra mundial de 1914-18, una pauta constitucional común ha estado tendiendo un puente sobre el abismo de la contraposición, aparentemente tan estricta, entre fuera y dentro, con lo que todo este *dualismo* ha acabado apareciendo como una cuestión de segundo orden, de interés jurídico meramente formal. Y allí donde falta ese *standard* constitucional común europeo, tampoco el instituto jurídico de la *occupatio bellica* puede acceder a la práctica. Cuando en 1877 Rusia ocupó territorio otomano, en las zonas ocupadas se procedió a eliminar de inmediato las viejas instituciones islámicas, y nada menos que H. Martens, el que en la Conferencia de Bruselas de 1873 se había erigido en adalid del instituto jurídico de la *occupatio bellica,* justificó la introducción inmediata de un ordenamiento social y jurídico nuevo y moderno diciendo que no tendría sentido que se mantuviesen en pie, por la fuerza de las armas rusas, justamente las anticuadas regulaciones y estados de cosas cuya eliminación había constituido uno de los principales objetivos de aquella guerra rusoturca[2].

Pues bien, cuanto más herméticamente se cerraban desde lo público las puertas de la distinción entre el interior y el exterior, más importante se hacía mantenerlas bien abiertas en el dominio privado, y sostener en este ámbito, en particular en lo económico, una permeabilidad por encima de toda frontera. De ello dependía el ordenamiento espacial del *jus publicum Europaeum.* Por eso, si se quiere entender la realidad del derecho internacional entre Estados, con-

[2] E. A. Korowin, *Das Völkerrecht der Übergangszeit,* versión alemana, Berlín, 1930, p. 135, ed. por Herbert Kraus.

viene proceder a una serie de distinciones que hagan conscientes también las posibilidades y elementos no estatales de un derecho internacional que por lo demás discurre entre Estados.

La exposición que sigue pretende dirigir la atención hacia algunas manifestaciones del derecho internacional que quedan fuera de los conceptos referentes al Estado y que pertenecen al vasto dominio del derecho internacional no interestatal. Lamentablemente el término *estado* ha acabado por convertirse en un concepto genérico e indiscriminado; es ésta una utilización abusiva que ha generado una confusión generalizada. En particular determinadas ideas concernientes al ámbito espacial y procedentes de la época más específicamente estatal del derecho internacional, la que media entre los siglos XVI y XX, se ha visto traspolada a ordenamientos del derecho internacional de naturaleza esencialmente distinta. Por ello vale la pena recordar que el derecho internacional interestatal se limita a una serie de formas y manifestaciones de la unidad política y del ordenamiento del espacio mundial que están vinculadas a un tiempo determinado, y que incluso dentro de esta época interestatal, y junto a las relaciones, reglas e instituciones puramente interestatales, han tenido un papel decisivo otras que no lo eran.

I. El derecho internacional, el *jusgentium* en el sentido d*ejus inter gentes y* depende obviamente de la manera como están organizadas las *gentes* en cuestión, y puede significar:

1) derecho entre *pueblos* (entre familias, linajes, clanes, troncos familiares, troncos étnicos, naciones);
2) derecho entre *ciudades* (entre *poleis* y *civitates* autónomas; derecho intermunicipal);
3) derecho entre *Estados* (entre ordenamientos territoriales centralizados de formaciones soberanas);
4) derecho vigente entre autoridades *eclesiástico-religiosas* y poderes seculares (papa, califa, buddha, Dalai-Lama en sus relaciones con otras estructuras de poder, en particular como soportes de guerra santa);
5) derecho entre *impenosyjus inter impena* (entre grandes potencias con soberanía territorial que rebasa el territorio de un Estado), y que debe ser distinguido del que es vigente *dentro* de un imperio o espacio grande entre sus pueblos, Estados u otros grupos.

II. Junto al *jus gentium* en el sentido de un *jus ínter gentes* (que será diverso según sea la forma de estar estructuradas las *gentes)* puede haber también un *derecho común global* que rebase el ámbito cerrado de las *gentes* (ya sean pueblos, Estados o imperios). Puede consistir en un cierto *standard* constitucional común, o en unos supuestos mínimos de organización interna, en acepciones e instituciones comunes de carácter religioso, civilizatorio y económico. El ámbito de aplicación más importante es el derecho de los hombres libres, reconocido más allá de las fronteras de Estados y pueblos, a la propiedad y a un mínimo procesal *(due process oflaw).*

En el siglo xix, por ejemplo, en el marco del derecho internacional europeo, y junto al derecho interestatal propiamente dicho, con su distinción dualista entre lo interior y lo exterior, existía un *derecho económico* común, un derecho internacional privado cuyo *standard* constitucional común (la constitución) era más importante que la soberanía política de cada uno de los territorios política pero no económicamente cerrados en sí mismos. Sólo cuando la soberanía política empezó a convertirse en autarquía económica desapareció, con el *standard* constitucional presupuesto, también la ordenación territorial común.

Lorenz von Stein tiene en cuenta estos dos derechos diversos (el interestatal y el común) cuando distingue entre *derecho de los pueblos* o interestatal, y *derecho internacional* \ que es el *derecho económico y de extranjeros* común.

Este derecho internacional del comercio y de la economía libres se unió en el siglo xix con la libertad de los mares, tal como se la interpretaba en el Imperio Británico. Inglaterra, que no había desarrollado por sí misma el dualismo continental estatal de derecho privado y público, podía entrar en contacto directo con los elementos privados, no estatales, de cualquier Estado europeo. La unión de ambas libertades determinó la realidad del derecho internacional europeo del siglo xix en medida muy superior a la de la soberanía interestatal de los Estados en igualdad de derechos. A ella pertenecen las dos grandes libertades de esa época: la libertad de los mares y la del comercio mundial.

REFERENCIAS

Las referencias que siguen no son sino anotaciones bibliográficas y observaciones destinadas a completar la lectura de un texto reimpreso al cabo de treinta años. Las cifras, salvo indicación en contra, se remiten a la bibliografía de Piet Tommissen, 2.ª ed., que acompaña a la «Festschrift zum 70. Geburtstag» (Duncker & Humblot, 1959), pp. 273-330. En dicha bibliografía, cuya meticulosidad y fiabilidad son conocidas, aparecen bajo el núm. 19 las diversas ediciones de «El concepto de lo político», así como sus diversas traducciones a otras lenguas y las discusiones y respuestas a la obra, de modo casi exhaustivo hasta 1958. Desde esa fecha han aparecido muchas nuevas tomas de postura y discusiones sobre el libro. Se trata de un material tan abundante que su enumeración excedería los límites de una mera reimpresión, cuyo sentido y finalidad consiste justamente en volver a hacer oír la voz propia de un texto que había quedado en cierto modo sofocado por la masa de las refutaciones de que ha sido objeto.

Sobre el prólogo

P. 9. *Sobre polis y política* en Aristóteles: Joachi m Ritter. *Nalurrechl bei Aristoteles; ZMm Problem des Naturrechts,* Stuttgart, 1961; serie «Res Publica», núm. 6 (Ed. Kohlhammer). Karl Heinz Ilting, *Hegels Auseinandersetzung mit Aristoteles (que aparecerá* en el Jahrbuch de la Görres-Gesellschaft de 1963) alude al hecho de que Hegel acostumbra a traducir el término *polis* por *pueblo.* Sobre el Estado como concepto concreto, vinculado a una determinada época histórica: Carl Schmitt, *Verfassungsrechtliche Aufsätze* (1958), pp. 375-85, con tres glosas. Sobre *ospolitiques* en el siglo XVi: Roman S chnur, *Die französischen Juristen im konfessionellen Bürgerkrieg des 16. Jahrhunderts; ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des modernen Staates,* Berlin, 1962 (Ed. Duncker & Humblot), cfr. tomo núm. 207.

P. 11. Todavía Robert von Mohl, en su libro *Die Polizßi- Wissenschaft nach den Grundsätzen des Rechtsstaates* (1932-33) comprende bajo policía la vieja «buena policía», sin cuya «labor sensible» los ciudadanos, como dice Mohl, «no podrían pasar tranquila una hora de su vida»; sobre esto Erich Angermann, *Robert von Mohl, Leben und Werk eines altliberalen Staatsgelehrten,* Política, 8 (Ed. Hermann Luchterhand, Neuwied), 1962, p. 131. Sobre*politic* o *pólice power* en el derecho constitucional americano: Wilhelm Hennis, «Zum Problem der deutschen Staatsanschauung», *Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte* (Deutsche Verlagsanstalt, Stuttgart, 1959), vol. 7, p. 9: «Esta (sc. competencia de velar por el bienestar público, por una vida humana digna) alcanza mucho más lejos que nuestro poder policial. No designa otra cosa que la eterna tarea de la *polis* de garantizar las posibilidades de una buena vida.» Sobre la despolitización por la administración en Cournot: Roman Schnur, *Revista de Estudios Políticos,* 127 (1963), Madrid, pp. 29.47. Junto a las dos derivaciones de la *polis* (política hacia fuera, policía hacia dentro) aparece como tercera la *politesse* como «petite politique» del juego social, cfr. nota a p. 84 (Leo Strauß).

P. 12. Las teorías de Lenin y Mao, en la medida en que revisten importancia para este tema, han sido explicadas en un volumen de aparición simultánea, *Theorie des Partisanen.* El revolucionario profesional transforma nuevamente la policía en política y desprecia la *politesse* como mero juego.

P. 14. Los dos artículos de Hans Wehbergen i¿ *Friedenswarte en* tomo núm. 397 y 420.

P. 14. OttoBrunner, *Land und Herrschaft, Grundfragen der territorialem Verfassungsgeschichte Südost-Deutschlands im Mittelalter,* I[a] ed., 1939 (ed. RudolfM. Rohrer, Baden bei Wien); también el artículo «Moderner Verfassungsbegriff und mittelalterliche Verfassungsgeschichte», *enMitteilungen des österreichischen Instituts für Geschichtsforschung,* Erg. Bd. 14,1939 (resumen). Numerosos ejemplos de la referencia al Estado en el pensamiento de los historiadores constitucionales hasta la fecha pueden hallarse en Ernst Wolfgang Böckenförde, *Die deutsche verfassungsgeschichtliche Forschung im 19.fahrhundert, zßitgebundene Fragestellungen und Leitbilder,* en *Schriften zur Verfassungsgeschichte* BD. 1, Berlin, 1961 (Ed. Duncker & Humblot).

P. 15. *Silete Theo logt!* Cfr. *Der Nomos der Erde,* pp. 92,131 (Albericus Gentiiis) sobre la separación de juristas y teólogos. Si en este y otros lugares (Ex captivitate Salus, p. 70) muestro una comprensión particular hacia la exhortación de Albericus Gentilis, eso no significa que no esté agradecido a los teólogos, cuya participación ha contribuido esencialmente a profundizar y estimular la discusión sobre el concepto de lo político: por el lado evangélico sobre todo Friedrich Gogarten y Georg Wünsch, por el lado católico P. Franciscus Strathman O. P., P. Erich Przywara S. J., Werner Schöllgen y Werner Becker. Los teólogos actuales no son como los del siglo XVI, y lo mismo hay que decir de los juristas.

P. 19. *dogfight vid.* Corolario Segundo, p. 131.

P. 18. Julien Freund está trabajando en una tesis sobre el concepto de lo político; ha publicado, entre otras cosas, una «Note sur la raison dialectique de J. P. Sartre» *(Archives de Philosophie du Droit,* 6 [1961], pp. 229-236), y un artículo «Die Demokratie und das Politische» *(en Der Staat,* 1 [1962], pp. 261-288).

Sobre el texto

P. 22. Sólo es un avance aparente en la despolitización el que se omita lisa y llanamente toda referencia a Estado y estatalidad, no se haga ni mención del presupuesto de la unidad política y se presuponga en su lugar un procedimiento puramente técnico-jurídico, como superación «puramente jurídica» de lo político. A este respecto tiene todalarazón Charles Eisenmann, *Verfassungsgeñchtbarkeit der Gegenwart,* Max Planck Institut für Ausländisches Recht und Völkerrecht, ed. por Hermann Mosler, Köln-Berlin, 1962, p. 875. Sobre despolitización por la administración y la tecnología, cfr. nota a pp. 84 yss.

P. 23-24. Estado total, *vid. Verfassungsrechtliche Aufsätze* 1958), p. 366, glosa 3; también Hans Buchheim. *Totalitäre Herrschaft, Wesen und Merkmale,* Munich, 1962 (Ed. Kösel).

P. 26. El pasaje de Rudolf Smend citado en el texto, *ahora. Staatsrechtliche Abhandlungen,* Berlín, 1955 (Duncker & Humblot), p. 206; sobre esto Hanns Mayer, *Die Krisis der deutschen Staatslehre und die Staatsauffassung RudolfSmends,* Kölner Jur. Diss., 1931; prosecución de la doctrina de la integración en el artículo de Smend en H. W. B. Soz. Wiss. Bd. 5 (1956), p. 266.

P. 26-28. La autonomía de nuestro criterio posee un sentido práctico-didáctico: el de dejar expedito el camino hacia el fenómeno eludiendo tantas categorías y distinciones preconcebidas, tantas interpretaciones y valoraciones, presuposiciones y presunciones que controlan ese camino y no dejan pasar más que a sus propios visados. Quien pelea con un enemigo absoluto —ya sea el enemigo de clase, ya el de raza, ya el intemporal y eterno— no tendrá de todos modos interés alguno por nuestro esfuerzo en torno al criterio de lo político; al contrario, verá en ello una amenaza para su fuerza directa de combate, un debilitamiento producido por la reflexión, hamletización y relativización sospechosa, al modo como Lenin rechaza el «objetivismo» de Struve (cfr. a este respecto *Theorie des Partisanen,* cap. «De Clausewitz a Lenin»), Y a la inversa, las neutralizaciones destinadas a restar fuerza al tema dejan al enemigo en mero interlocutor (en un conflicto o en un juego), y condenan nuestro conocimiento de una realidad tangible como incitación a la guerra, maquiavelismo, maniqueísmo y —hoy día ya inevitablemente— nihilismo. Dentro de las alternativas fosilizadas de las facultades y de las asignaturas tradicionales, amigo y enemigo se ven demonizados o normativizados, o bien se los integra en una filosofía de los valores y se los reinterpreta como valor y «desvalor». Y con el desmenuzamiento progresivo de las especializaciones, dentro de un ajetreo científico vuelto funcional a base de divisiones del trabajo, amigo y enemigo son objeto, bien de un desenmascaramiento psicológico, bien —y con ayuda de lo que G. Joos denomina «la increíble capacidad de adaptación de la expresión matemática— de una conversión en alternativas aparentes entre interlocutores, que deben llegar a poder ser calculadas y manipuladas. Lectores atentos de nuestro tratado, por ejemplo Leo Strauß en 1932 (tomo núm. 356) y Helmut Kuhn en 1933 (tomo núm. 361), han comprendido de inmediato que a nosotros lo único que podía importarnos es despejar el camino para no quedar atascados antes de empezar, y que de lo que se trataba aquí era de algo distinto de la «autonomía de los dominios del conocimiento» o incluso de los «ámbitos de valoración».

P. 29-30. No es sólo que en el Nuevo Testamento *Feind* sea *inimicus* (en lugar de *hostis):* también *amar* se dice *diligere* (no *amsré),* en griego *agapän (nophileín).* A propó-

sito de la observación de Helmut Kuhn, que considera «extremado» que se «dirijan» a una misma persona el amor privado y el odio público, cfr. Werner Schöllgen, *Aktuelle Moralprobleme,* Düsseldorf, 1955 (Ed. Patmos), pp. 260-63, así como la frase de Alvaro DOrs: *hate isno term oflaw.* Tambiénenel *Tractatus theologico-politicus* de Spinoza, cap. XVI, habríapodido leer que *hostem enim imperii non odium sedjus facit.*

P. 32. Sobre guerra civil y *stasis:* la conclusión de Maurice Duverger, *Les partís politiques,* París, 1951 (Ed. Armand Colin), p. 461: «Le développement de la science des partís politiques ne pourrait-on l'appeler *stasiologie?»* No obstante añade que hoy día la democracia no está amenazada por la existencia de partidos como tales sino sólo por la naturaleza militar, religiosa y totalitaria de ciertos partidos. Esto debería haberle inducido a investigar las diversas clases de distinción entre amigo y enemigo. P. 33, nota 9: sobre el imperialismo como solución de la cuestión social cfr. el artículo «Nehmen / Teilen / Weiden» en los *Verfassungsrechtliche Aufsätze* (1958), p. 495, con 5 glosas. Sobre Clausewitz: continuación en *Theone des Partisanen,* sobre todo el capítulo «Der Partisan als preußisches Ideal 1813 und die Wendung zur Theorie».

P. 37. El final de este capítulo 3 es decisivo para el concepto de enemigo presupuesto en el tratado, en particular la afirmación:

> esa clase de guerras son por necesidad especialmente intensivas e inhumanas, porque, *rebasando lo político,* tienen que degradar al enemigo también en categorías morales y de otras clases, y convertirlo en un monstruo inhumano al que no se trata sólo de rechazar sino también de aniquilar, esto es, ya no basta con confinarlo dentro de sus propias fronteras.

Con ello queda expresado con toda claridad que el concepto de enemigo que presuponemos aquí tiene su sentido no en su aniquilación sino en su rechazo, en un medir las fuerzas respectivas y obtener una frontera común. Lo que ocurre es que existe también un concepto absoluto del enemigo, que aquí rechazamos expresamente por considerarlo inhumano. Es absoluto porque —y cito aquí formulaciones de un importante artículo de G. H. Schwabe del año 1959— exige «un reconocimiento incondicional como lo absoluto y al mismo tiempo el sometimiento del individuo a su ordenamiento», motivo por el cual pide no ya eliminación sino incluso «autoeliminación del enemigo por autoacusación pública». H. H. Schwabe piensa que esta autoeliminación del individuo está ya dada «en la esencia de la civilización avanzada» («Zuf Kritik der Gegenwartskritik», *Mitteilungen derList-Gesellschfat,* 10, febrero de 1959).

P. 37 y ss. (Pluralismo). Harold J. Laskí (fallecido en 1950) se pasó justamente en la época crítica de 1931-32 de su individualismo liberal originario al marxismo; sobre él cfr. la monografía de Herbert A. Deane, *The PoliticalIdeas ofHaroldJ. Laski,* Nueva York, 1955, Columbia University Press. En la República Federal Alemana el pluralismo alcanzó a partir de 1949 un reconocimiento tan extendido y generalizado que sería obligado calificarlo de doctrina política dominante, si no fuese porque tras la fachada del término común de «pluralismo» se perpetúan las mismas profundas contradicciones que convierten la obra conjunta de Laski en algo tan contradictorio; una Gran Coalición ideológica (la del pluralismo eclesiástico, mo-

ral y teológico con el liberal-individualista y el sindical-socialista) no puede sino hacerlas aún más incompatibles. En esto puede servir de piedra de toque el principio de subsidiaridad, justamente porque presupone una unidad última (y no una pluralidad última) de la sociedad, y porque es esa unidad la que se vuelve problemática en cuanto se pone en cuestión la homogeneidad o no homogeneidad concretas de los diversos portadores de la ayuda social. Joseph H. Kaiser proporciona un excelente tratamiento sistemático y conjunto del problema en el capítulo «Pluralistische Diagnosen und Konstruktionen» de su libro *Die Representation organisierter Interessen,* Berlin, 1956 (Duncker & Humblot), pp. 313 y ss. Sin embargo aquí el principio de subsidiaridad no aparece aún como piedra de toque. En cambio el artículo de Trutz Rendtorff, «Kritische Erwägungen zum Subsidiaritätsprinzip», en *Der Staat y* 1 (1962), pp. 405-430, termina hablando del pluralismo (pp. 426-28: reinterpretación del principio de subsidiaridad y del pluralismo).

P. 47. En la formula «tout ce qui est hors le souverain est ennemi» queda de manifiesto la coincidencia de la construcción de la idea de Estado de Rousseau con la de Th. Hobbes. La coincidencia se refiere al Estado como unidad política, que en su interior no conoce sino la paz, y no reconoce enemigo más que fuera de ella. En la conclusión al capítulo 8 del libro IV del *Contrato Social,* más tarde omitida, Rousseau dice a propósito de la guerra civil: «ils deviennent tous ennemis; alternativamente persécutés et persécuteurs; chacun sur tous et tous sur chacun; l'intolérant est l'homme de Hobbes, l'intolérance est la guerre de l'humanité». A este respecto, advierte Reinhart Koselleck, *Kritik und Krise. Ein Beitrag zur Pathogenese der bürgelichen Welt,* Freiburg-Munich, 1959, ed. Karl Albert, pp. 22 y ss., nota 48, que este giro asombroso anuncia la conexión soterrada entre la guerra civil religiosa y la revolución francesa.

P. 51-53. El texto de 1932 responde a la situación de entonces de acuerdo con el derecho internacional; falta en particular una distinción clara y explícita entre el concepto de guerra clásico (no discriminador) y el propio de la justicia revolucionaria (o discriminador), tal como aparece por primera vez en *Die Wendung ZMtn diskriminiereden Kriegsbegriff,* 1938 (tomo núm. 40), cfr. también al Corolario segundo de 1938 (*supra,* p. 102) y la prosecución del tema en «Nomos der Erde» (1950), así como el capítulo «Blick auf die völkerrechtliche Lage» de *Theorie des Partisanen* (1963).

P. 54. «Die Einheit der Welt», en la publicación *mensual Merkur,* Munich, enero de 1952 (tomo núm. 229); también Hanno Kesting, *Geschichtsphilosophie und Weltbürgerkrieg,* Heidelberg, 1959 (Carl Winter), pp. 309 y ss.

P. 54. «Concepción del mundo, cultura, civilización, economía, moral, derecho, arte, *Unterhaltung* (ocio, conversación), etc.» En su comentario de 1932 (tomo núm. 356), p. 745, Leo Strauß pone el dedo en la llaga subrayando el término *Unterhaltung.* Con razón. El término resulta aquí completamente insuficiente y responde al inmaduro estado de la reflexión en aquel momento. Hoy día yo utilizaría más bien el término de *juego,* con el fin de poner más expresamente de relieve el contraste con el antónimo *Ernst* (seriedad) (correctamente detectado por Leo Strauß). Ello contribuiría también a hacer más nítidos los tres conceptos d*Qpolítica* procedentes del término *polis,* acuñados y diferenciados por la imponente capacidad de ordenación desarrollada por los Estados europeos de entonces: política hacia fuera, policía hacia dentro, y *politesse* como juego de corte y «pequeña política»; cfr. sobre esto mi escrito *Hamlet y Hécuba; irrupción del tiempo en eljuego* (1956, tomo

núm. 56), en particular el capítulo «Das Spiel im Spiel» y el «Excurs über den barbarischen Charakter des Shakespeareschen Dramas». En todos estos escritos habría que traducir *Spiel* por *play,* y quedaría abierta una cierta enemistad, aunque sólo fuese convencional, entre los «antagonistas en el juego». Otra cosa es la teoría matemática de los «juegos», que es *de. games* y de su aplicación a la conducta humana, como queda de manifiesto en el libro de John von Neumann y O. Morgenstern, *Theory of Games and Economic Behavior,* Princeton University Press, 1947. Amistad y enemistad quedan aquí simplemente embrollados y dejan de tener consistencia propia, del mismo modo que la oposición de blanco y negro en el ajedrez no tiene la menor relación con amistad y enemistad. En mi expresión de circunstancias, *Unterhaltung,* se ocultan, sin embargo, también referencias al deporte, a la ocupación del tiempo libre y a los nuevos fenómenos de una «sociedad de la abundancia», referencias que en aquella época, en la atmósfera que dominaba en aquel momento la filosofía del trabajo en Alemania, no me eran aún suficientemente conscientes.

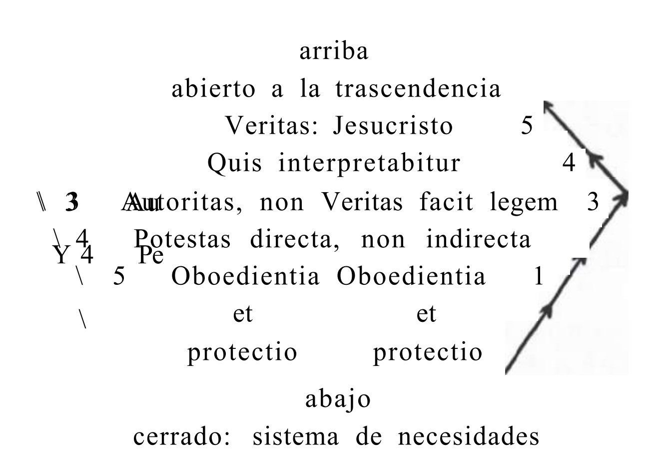
P. 59-66. (Hobbes). Dos trabajos de Heinz Laufer han vuelto a poner sobre el tapete la cuestión de la «naturaleza» humana como ser político: la tesis doctoral en derecho del Estado y ciencia política presentada en Würzburh con el título *Das Kriterium politischen Handelns* (Microficha J. Bernecker Antiquariat, Frankfurt a. M., 1962), y la contribución al homenaje a Eric Vegelin *Homo Homini Homo,* Munich, 1962 (Ed. C. H. Beck). Laufer se remite a Aristóteles, Platón y la teología cristiana para obtener un «tipo normal» de ser humano que luego contrapone al «tipo degradado» de Hobbes. Respecto del gran tema de Hobbes —cfr. el informe de Bernard Willms «Einige Aspekte der neueren englischen Hobbes-Literatur», *Der Staat* 1 (1962), pp. 93 y ss.—, valdría la pena señalar que el uso de fórmulas como la de bueno o malo «por naturaleza» no implica de suyo una confesión de fe en el concepto de *physis* de Aristóteles (cfr. Karl Heinz Iltinf, *op. cit.,* p. 116), en el de Platón, distinto de aquél, o en el concepto de naturaleza propio de la teología cristiana. Por lo demás, y en el marco de esta anotación, habremos de contentarnos con hacer tres observaciones.

Primera: En Hobbes, bueno o malo en el sentido de normalidad o degradación están referidos a la situación: el Estado natural constituye una situación anómala, y su normalización se logra únicamente en el Estado, esto es, en la unidad política. El Estado es un reino de la razón (esta fórmula la inventó Hobbes, no Hegel), un *imperium rationis (De cive,* 10, parte 1), que transforma la guerra civil en coexistencia pacífica de los ciudadanos del Estado. Lo anómalo es la «situación degradada», la guerra civil. En la guerra civil ningún ser humano puede comportarse normalmente; cfr. el pasaje de R. Schnur citado más arriba sobre los juristas en las guerras civiles confesionales del siglo xvi.

Segunda: Cuando Hobbes habla de la *naturales* en sentido de *physis,* está pensando en términos de la Antigüedad Clásica, pues presupone la constancia de las especies. Está pensando como preevolucionista y predarwinista. No es tampoco un filósofo de la historia, y no lo es sobre todo por referencia a esta naturaleza inalterable del ser humano, que jamás cesará de inventar nuevas armas y con ello —por su obsesión de seguridad— de crear nuevas amenazas.

Tercera: El tan admirado sistema de Thomas Hobbes deja abierta una puerta a la trascendencia. La verdad de *que Jesús es el Cristo,* tantas veces expresada por Hobbes abiertamente como su fe y su credo, es una verdad de la fe pública, de la *public*

reason, y del culto público en el que toma parte el ciudadano del Estado. En boca de Thomas Hobbes no se trata de una mera afirmación táctica de autoprotección, no es una mentira motivada por la necesidad o por sus objetivos, destinada a evitar persecuciones y censuras. Es también distinta de la *moraleparprovisión* con la que Descartes se atuvo a la fe tradicional. En la transparente construcción del sistema político de «Matter, Fom and Power of a Commonwealth ecclesiastical and civil» esta verdad constituye más bien la piedra angular, y la frase Jesús is the Christ llama al Dios presente en el culto público por su nombre. No obstante, la atroz guerra civil entre las confesiones cristianas arroja inevitablemente la cuestión de quién es el que interpreta esta verdad siempre necesitada de nueva interpretación, y lo hace de modo jurídicamente vinculante. ¿Quién decide cuál es el verdadero cristianismo? Este es el inevitable *Ouis interpretabituri* y el incesante *Ouisjudicabit?* ¿Quién acuña la verdad en moneda corriente? A esta pregunta responde la proposición: *Auctontas, non ventas, facit legem.* La verdad no se realiza sola, sino que necesita de instrucciones que la hagan realizable. Proceden éstas de una *potestas directa* que, a diferencia de la *potestas* indirecta, es responsable de la ejecución de la orden, exige obediencia y está en condiciones de dispensar su protección a quien obedece. De este modo se produce una serie vertical, de arriba a abajo, que se extiende desde la verdad del culto público hasta la obediencia y protección del individuo. Si por el contrario recorremos esa serie de abajo a arriba, partiendo del sistema de las necesidades materiales de los individuos, en tal caso la serie comienza con la necesidad de protección y seguridad del ser humano individual, «por naturaleza» necesitado de ayuda y consejo, y con la obediencia que resulta de ello, y conduce en dirección inversa, y por la misma vía, hasta la puerta de la trascendencia. Es así como se llega a un diagrama que en sus cinco ejes —con el eje 3-3 como centro— arroja el siguiente *«cristal sistemático»:*



Este «cristal de Hobbes» (fruto del trabajo de una vida sobre el magno tema en su conjunto, y sobre la obra de Thomas Hobbes en particular) merece un instante de atención y reflexión. Evidentemente, la primera frase, el eje 1-5, contiene ya en sí la neutralización de los antagonismos de las guerras de religión cristiana. Y surge de inmediato la cuestión de si tal neutralización podría ser llevada más allá del marco de la fe común en Jesucristo, por ejemplo a una fe compartida en Dios, en cuyo caso la primera frase podría ser también «Alá es grande», o más lejos aún, has-

ta cualquiera de las muchas verdades necesitadas de interpretación, ideales sociales, valores supremos y principios fundamentales en cuya ejecución y puesta en práctica se producen las disputas y las guerras, por ejemplo la libertad, la igualdad y la fraternidad; o «el hombre es bueno», o «a cada uno según sus méritos», etc. No creo que estuviese en la intención de Hobbes una neutralización tan total. Pero no se trata aquí tampoco de la cuestión psicológica individual de cuál era la convicción subjetiva de Hobbes, sino que nos estamos planteando el problema fundamental y sistemático que soporta su doctrina política, y que en modo alguno cierra la puerta a la trascendencia. Es la cuestión de la intercambiabilidad o no intercambiabilidad de la frase *that Jesus is the Christ.*

P. 60. Sobre la expresión de Burckhardt del poder «malo en sí»: «Gespräch über die Macht und den Zugang zum Machthaber», 1954 (tomo núm. 53), que se mueve en la dialéctica del poder humano. La palabra «demoníaco» no aparece en esa conversación.

P. 65. Si Maquiavelo hubiese sido un maquiavélico, en lugar del «Príncipe» habría escrito un libro edificante, quizá directamente un anti-Maquiavelo. Esta frase es citada por Manuel Fraga Iribarne en una conferencia del 21 de marzo de 1962 *(Revista de Estudios Políticos* 122, p. 12), que añade con distanciada ironía: «Lo digo con pudor, ahora que estoy a punto de publicar *El nuevo Anti-Maquiavelo.»* El nuevo Anti-Maquiavelo de Fraga se ha publicado entre tanto en la Colección Empresas Políticas, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1962.

P. 73. «Der Gegensatz von Gemeinschaft und Gesellschaft als Beispiel einer zweigliedrigen Unterscheidung, Betrachtung zur Struktur und zum Schicksal solcher Antithesen», en el homenaje a Luis Legaz y Lacambra, Santiago de Compostela, 1960,1, pp. 165-176. El destino ulterior de la antítesis de comunidad y sociedad contiene a su vez un ejemplo instructivo sobre los efectos del pensamiento valorativo sobre cualquier antítesis imaginable. Al poner en práctica la lógica del pensamiento de valores —que es siempre una lógica del pensamiento sobre lo que no vale—, esto significa para nuestro tema que el amigo se registra como «valor», y el enemigo en cambio como «no valor», de modo que su aniquilación parece un valor positivo, de acuerdo con el conocido modelo de la «aniquilación de la vida indigna de ser vivida».

La era de las neutralizaciones

P. 81/82. En cuanto a la ubicación de Berlín (más cerca de Nueva York o de Moscú que de Munich o de Tréveris), en el año 1959 una de las cabezas dirigentes de la economía social de mercado me preguntó dónde caería Bonn en ese mapa. Sólo pude remitirle a la sentencia sobre televisión del Tribunal Constitucional de Karlsruhe en febrero de 1961.

P. 84 y ss., 89 y ss. A propósito de la teoría política de la tecnocracia: Hermann Lübbe, *op. cit.* Sobre el intento de alcanzar la unidad política de Europa mediante la despolitización (la llamada integración), Francis Rosenstiel, *Le principe de suprationalitéy Essai sur les rapports de la Politique etdu Droit*y París, 16962 (Ed. Pedone).

Epílogo

P. 82. La expresión *res dura* remite a mi libro de 1931 *El defensor de la Constitución,* cuyo prólogo concluye con la cita

> *Res dura etregni novitas me talia cogunt*
> *Moliri...*

La cita procede de Virgilio, *Eneida* I, 563-64, y significa: «La dureza de la situación política y la novedad del régimen (de la Constitución de Weimar) me fuerzan a tales cavilaciones.» Entretanto, hace ya tiempo que he llegado a la conclusión de que ni una expresión diáfana ni las citas de los clásicos logran impedir que la gente vuelva su vista atrás con espíritu tendencioso.

Corolarios

Bibliografía: Tomos núms. 23, 42, 50. Sobre p. 105, *enemy-foe:* en el volumen colectivo *Power and Civilization, Political Thoughtin the Twentieth Century,* ed. por David Cooperman y E. W. Walter, Nueva York, 1962 (Thomas Y. Crowell Company), pp. 190-98, los pasajes del «Concepto de lo político» allí reproducidos contienen el término*foe* como traducción habitual de *Feind.* Es de esperar que George Schwad (cfr. *Verfassungsrechtliche Aufsatze,* 1958,p. 439)realizaráunainvestigaciónmáspormenorizada al respecto. Sobre el problema lingüístico «Feind-Freund»: considero actualmente imaginable que en *Freund* la letra R sea un infijo, por más que en las lenguas indoeuropeas tales infijos son raros. Pero tal vez sean menos infrecuentes de lo que acostumbra a suponerse. R en *Freund* podría ser un infijo (sobre *Feind),* del mismo modo que en *Frater* (sobre *Vater)* o en la cifra *drei* (sobre *zwei).* Expuse esta suposición a un excelente conocedor del tema, el Vortragender Legationsrat Dr. H. Karstien, el cual no la encontró indiscutible, de modo que quisiera haberla comunicado aquí siquiera como hipótesis jeurística. (TV. *del T.:* la hipótesis carece de todo fundamento lingüístico: ni existe el infijo mencionado, ni hay la menor relación etimológica entre los pares de palabras aducidos por el autor).

P. 111. *dogfight.* Tomo esta palabra de un artículo de Sir John Fischer Williams (sobre las sanciones contra Italia promovidas por la Sociedad de las Naciones en el conflicto con Abisinia, 1936), publicado en el *British Yearbook ofInternationalIMW* XVII, pp. 148-49. Se dice allí que la generación venidera pondrá probablemente en primer plano antes los deberes que los derechos del neutral. Podrían, sin embargo, producirse guerras en las cuales —si no de obra, sí al menos de pensamiento— resultase impensable para cualquier ser huamno con ideas morales *no* tomar postura. En semejante guerra mundial, que no sería un *dogfight* y se llevaría a cabo reuniendo la totalidad de las energías morales, la neutralidad, por respetable que sea, no podría hallar un respeto excesivamente extendido. A los ángeles que se mantuvieron neutrales en el gran combate entre Dios y el Diablo, Dante les hace objeto de singular desprecio y los entrega a un castigo correspondiente, no sólo porque delinquieron al lesionar su obligación de combatir por el derecho, sino también porque ignoraron su interés más propio y genuino; a los neutrales en semejante confrontación —así afirma el conocido jurista inglés de la Sociedad de las Naciones— les correspondería un destino con el que no sólo estaría de acuerdo Dante, sino también Maquiavelo.